Jésus et ses frères
et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la religion

Alain de Benoist

JÉSUS ET SES FRÈRES
ET AUTRES ÉCRITS
SUR LE CHRISTIANISME,
LE PAGANISME ET LA RELIGION



GRECE Editions
99-103 rue de Sévres
75006 Paris

SOMMAIRE

I

II

III

JÉSUS ET SES FRÈRES

Bien que beaucoup de catholiques paraissent l'ignorer, l'existence de frères et de sœurs de Jésus est explicitement affirmée par la littérature néotestamentaire. Les évangiles canoniques n'en font pas mention à moins de sept reprises, dans quatre épisodes différents.

Le premier est la scène bien connue où la mère et les frères de Jésus, estimant qu'il est devenu fou, tentent de s'emparer de lui pour le ramener de gré ou de force dans la maison familiale : « Il vient à la maison et de nouveau la foule se rassemble, au point qu'ils ne pouvaient pas même manger de pain. Et les siens, l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui (*kratèsai auton*), car ils disaient : Il a perdu le sens » (Marc 3,20-21) [1]. Mais lorsqu'ils arrivent Jésus les

1. Littéralement « hors de sens » (*éxéstè*). Paul utilise le même mot par opposition à « raisonnable » en 2 Cor. 5,13. Dans l'évangile de Marcion (3,21), les frères de Jésus viennent également se saisir de lui parce qu'ils le regardent comme un dément. Cet épisode, qui représente

repousse, opposant à sa parenté selon la chair (sa famille) sa « vraie » parenté selon l'esprit (ses disciples) : « Sa mère et ses *frères* arrivèrent et, se tenant dehors, ils le firent appeler. Il y avait une foule assise autour de lui et on lui dit : Voilà que ta mère et tes *frères* et tes *sœurs* sont là dehors qui te cherchent. Il leur répond : Qui est ma mère ? et mes *frères* ? Et, promenant son regard sur ceux qui étaient assis en rond autour de lui, il dit : Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Marc 3,31-35) [2]. Le même épisode est rapporté par Matthieu et par Luc, mais tandis que l'évangile de Marc, le plus ancien[3], représente l'affrontement entre Jésus et sa parentèle en termes relativement violents, les deux autres édulcorent le récit. Matthieu (12,46) se contente de dire que « sa mère et ses *frères* se tenaient dehors, cherchant à lui parler » [4] ; Luc (8,19), que « sa mère et ses *frères* vinrent le trouver ». La référence aux frères de Jésus n'en est pas moins présente dans les trois synoptiques, apparaissant même, écrit Jean Gilles, comme « l'assise fixe, immuable – soubassement premier – du texte » [5].

---

la mère et les frères de Jésus comme hostiles à son enseignement et n'en comprenant pas le sens, contredit totalement les sentiments qui auraient dû être au moins ceux de Marie depuis l'Annonciation. « Rien que ce trait, écrit Albert Réville, suffirait à justifier l'opinion qui renvoie dans la légende tout ce qui est raconté dans Luc et dans Matthieu du miracle auquel serait dû la naissance de son fils aîné » (*Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, vol. 2, Fischbacher, Paris 1906, p. 101).

2. Ce passage (v. 31-35) doit se lire immédiatement après les v. 20-21. Les v. 22-30 représentent, de l'avis de la plupart des exégètes, une interpolation introduite pour casser la poursuite naturelle du v. 21 par le v. 31, atténuant ainsi l'hostilité manifestée par la famille de Jésus. On notera que le v. 30 (« C'est qu'ils disaient : Il est possédé d'un esprit impur »), qui n'a aucun sens à l'endroit où il est placé, semble lui aussi continuer le v. 21. Les paroles « [Seuls] ceux qui obéiront à la volonté de mon Père sont mes frères et ma mère » se lisent également dans l'évangile de Thomas (logion 99).

3. La priorité de Marc a été reconnue dès le XIX[e] siècle, suite aux travaux de Karl Lachmann (1835) et Gottlob Wilke (1838). Elle est aujourd'hui admise par la vaste majorité des spécialistes, contrairement à la tradition catholique qui continue à faire de Matthieu le « premier évangile ».

4. On notera que le verset 47 de l'évangile de Matthieu répète exactement ce verset 46, ce qui explique qu'il fasse défaut dans plusieurs manuscrits, notamment le Vaticanus et le Sinaïticus. La plupart des éditions modernes le suppriment également. On s'explique mal ce doublon, qui masque peut-être une édition insérée d'après les parallèles de Marc et de Luc.

5. Jean Gilles, *Les « frères et sœurs » de Jésus*, Aubier-Montaigne, Paris 1979, p. 41.

L'autre épisode des synoptiques faisant mention des frères et sœurs de Jésus est celui où Jésus, étant revenu « dans sa patrie » et prenant la parole dans la synagogue de Nazareth, suscite, dans un premier temps, l'étonnement de ceux qui l'ont connu enfant. Ces derniers déclarent : « Celui-là n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, le *frère* de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon ? Et ses *sœurs* ne sont-elles pas ici chez nous ? » (Marc 6,3). Les frères de Jésus sont ici pour la première fois désignés par leur nom. On en retrouve la liste chez Matthieu (13,55-56) : « Celui-là n'est-il pas le fils du charpentier ? N'a-t-il pas pour mère la nommée Marie, et pour *frères* Jacques, Joseph, Simon et Jude ? Et ses *sœurs* ne sont-elles pas toutes chez nous ? » Ces précisions font défaut chez Luc (4,22), qui rapporte la scène de façon beaucoup plus elliptique, en gommant totalement la gênante incompréhension exprimée par les gens de Nazareth.

A ces deux passages s'en ajoutent deux autres figurant dans l'évangile de Jean qui, comme on le sait, relève d'une autre tradition que celle des synoptiques. Le premier clôt la description des noces de Cana, qui marquent le début de la vie publique de Jésus : « Après quoi, il descendit à Capharnaüm, lui, ainsi que sa mère et ses *frères* et ses disciples » (2,12) [6]. Le second se place au moment où Jésus, qui n'a jusque-là prêché qu'en Galilée, s'apprête à se rendre à Jérusalem, c'est-à-dire en Judée, bien qu'il y soit menacé : « Ses *frères* lui dirent : Passe donc en Judée, que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais : on n'agit pas en secret quand on veut être en vue. Puisque tu fais ces choses-là, manifeste-toi au monde. Pas même ses *frères* en effet ne croyaient en lui » (7,3-5). Et plus loin : « Il [Jésus] resta en Galilée. Mais quand ses *frères* furent montés à la fête [des Tentes], alors il monta lui aussi, pas au grand jour, mais en secret » (7,9-10). L'hostilité et l'incrédulité des frères de Jésus semblent ici confirmées : étant donné qu'ils « ne croient pas en lui », s'ils le pressent ironiquement de se

---

6. Certains auteurs pensent que, dans l'épisode des noces de Cana, les mots « et ses disciples » représentent un ajout tardif. La Bible de Jérusalem, dans sa première version, y voit une « addition ». C'est aussi l'avis du P. Marie-Emile Boismard, dans son commentaire de l'évangile de Jean (*Synopse des quatre évangiles en français*, vol. 3, Cerf, Paris 1977, p. 100, note 29). Les éditeurs de la Bible de Jérusalem ajoutent que les « frères » dont il est question ici sont à comprendre comme « le petit noyau primitif des disciples ». Mais cette hypothèse n'est pas retenue par le *Nouveau Testament en grec*, paru en 1975 (édition Nestle-Aland), ni par la seconde version de la Bible de Jérusalem (Desclée de Brouwer, Paris 1975, p. 1844). Elle est d'autant plus douteuse que les premiers disciples sont explicitement mentionnés comme tels un peu plus haut, à deux reprises : « Jésus fut invité à ces noces, ainsi que ses disciples » (2,2) ; « Tel fut le premier des signes de Jésus, il l'accomplit à Cana de Galilée et il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (2,11).

rendre en Judée, ce n'est pas forcément dans une bonne intention. On note par ailleurs que, dans ces deux passages, la distinction entre les « frères » et les « disciples » est explicite : ce sont deux catégories qui ne se recouvrent pas.

Les Actes des apôtres (1,14) mentionnent eux aussi les frères de Jésus, sans citer leur nom, parmi les membres de la première communauté post-pascale qui se retrouvent à Jérusalem immédiatement après l'Ascension : « Tous, d'un même cœur, étaient assidus à la prière avec quelques femmes, dont Marie mère de Jésus, et avec ses *frères* » [7].

Il faut encore citer l'épître aux Galates, où Paul, relatant son premier voyage à Jérusalem, dit explicitement avoir rencontré « Jacques le *frère* du Seigneur » (1,19). Ce Jacques, personnage extrêmement important de l'histoire du christianisme primitif, fut le premier chef de la communauté de Jérusalem. Paul ne cite pas le nom des autres frères de Jésus, mais il ne fait pas de doute qu'il en connaissait l'existence, comme en témoigne un passage de la première épître aux Corinthiens où, parlant de lui et de Barnabé, il écrit : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme chrétienne, comme les autres apôtres, et les *frères* du Seigneur, et Céphas ? » (1 Cor. 9,5) [8].

La désignation de Jacques comme « *frère* du Seigneur » se retrouve au IIe siècle chez Hégésippe, qui fait également mention de Jude, en le qualifiant de

7. Ce passage paraît contredire l'affirmation de Jean selon laquelle les frères de Jésus « ne croyaient pas en lui ». Se seraient-ils convertis après la mort de leur frère ? Rien ne le donne à penser. Certains exégètes pensent que l'évangile de Jean se rattache à une tradition hostile à la famille de Jésus, mais on a vu que les trois synoptiques ne donnent pas non plus l'impression que Jésus comptait ses frères parmi ses disciples. Il reste alors à expliquer le rôle prééminent de Jacques dans la période post-pascale (cf. note 70). En Actes 12,17, Pierre sortant de prison dit : « Annoncez-le à Jacques et aux frères ». Ici, les « frères » semblent être les membres de la communauté en général, mais certains se sont demandés si le texte original ne se lisait pas : « à Jacques et à ses frères ». Cette supposition se fonde sur le rôle joué par les frères de Jésus à la tête de la communauté de Jérusalem et sur le fait que les « frères » sont cités ici en association avec Jacques (cf. John Painter, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, University of South Carolina, 1997, 2e éd. : T&T Clark, Edinburgh 1999, p. 43).

8. Paul fait-il allusion à une chrétienne chargée de veiller aux besoins matériels des apôtres, ou à une véritable épouse ? Il est difficile de trancher. Beaucoup de chercheurs admettent néanmoins le sens d'épouse. Carsten Peter Thiede (*The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*, Lion Publ., Oxford 2000, p. 214) en tire la conclusion que Jacques était marié. Ce passage confirme en tout cas que certains privilèges étaient accordés à des groupes spécifiques, parmi lesquels les « frères du Seigneur ». Le privilège ne consistait pas dans le droit d'avoir une femme (une épouse), mais de pouvoir l'emmener avec soi au cours de ses déplacements, ce qui impliquait une charge financière supplémentaire pour la communauté.

« *frère* du Seigneur selon la chair » (cf. Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* 2,23,4 et 3,19-20,1). En dehors du corpus de la littérature chrétienne, on la retrouve aussi chez l'historien juif Flavius Josèphe, qui qualifie Jacques de « *frère* de Jésus appelé le Christ » (*Antiquités juives* 20,9,1 § 200), dans un passage, il est vrai controversé, évoquant sa mise à mort en 62[9].

« Adelphos » et « adelphè »

Les quatre évangiles affirment donc, tous, que Jésus avait des frères. Reprise dans les Actes et par Paul, cette affirmation est faite de manière simple et « le plus naturellement du monde » [10]. Elle constitue même l'une de celles sur lesquelles les évangiles s'accordent sans discordance ni omission. Les épisodes où sont mentionnés les frères de Jésus font également partie des quarante-deux passages parallèles communs aux trois synoptiques. Tout se passe, comme l'écrit Jean Gilles, « comme si, pour chaque évangéliste, qu'il soit d'origine purement hébraïque, hellénisante (Luc) ou encore familiarisé à un certain hellénisme (Jean), le terme *adelphos* [« frère »] se suffisait à lui-même, se dispensait en soi de tout détail supplémentaire, pour spécifier la nature exacte de parenté qui les reliait à Jésus » [11].

Dans tous les passages néotestamentaires que nous avons cités, le mot « frère » est rendu par le grec *adelphos*, le mot « sœur » par *adelphè*. Ces termes sont dénués d'équivoque. Associant l'alpha copulatif et le radical *delphys*, « utérus, matrice », ils signifient étymologiquement « né[e] du même sein ». Bien entendu, le grec des évangiles, tout comme le grec classique[12], connaît aussi un usage métaphorique du mot « frère », semblable à celui que l'on observe toujours aujourd'hui. Cet usage est surtout fréquent chez Matthieu, par exemple en 7,3 (« Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? ») ou en 23,8 (« Vous n'avez

9. La formule utilisée par Flavius Josèphe étant analogue à celle que l'on trouve en Matthieu 1,16, plusieurs auteurs (Schürer, Zahn, von Dobschütz, Juster, etc.) ont supposé que ce passage résulte de l'ajout d'un copiste désireux de renforcer les preuves de l'existence historique de Jésus. L'exégèse moderne tend plutôt à soutenir son authenticité. Cf. Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, Walter de Gruyter, Berlin 1984, pp. 704-707. La thèse de l'interpolation chrétienne reste soutenue par T. Rajak (*Josephus. The Historian and His Society*, Fortress, Philadelphia 1983, p. 131).

10. Charles Guignebert, *Jésus*, Albin Michel, Paris 1938, pp. 144-145.

11. Op. cit., p. 55.

12. Cf. par exemple Sophocle, *Antigone*, 192 ; Platon, *Phèdre*, 108 b.

qu'un Maître, et tous vous êtes des frères »). Il est en revanche plus rare chez Luc, et totalement inexistant chez Marc. De même, le mot « frère » désigne parfois les disciples de Jésus, comme en Matthieu 28,10, où Jésus déclare : « Ne craignez point ; allez annoncer à mes frères qu'ils doivent partir pour la Galilée, et là ils me verront » (cf. aussi Jean 21,17). Il est d'ailleurs certain que les premiers chrétiens s'appelaient entre eux « frères » et « sœurs ». Mais en pareil cas, le contexte ne laisse aucun doute sur le sens du mot. En revanche, quand il s'agit des frères de Jésus, il est exclu que le terme puisse désigner ceux qui suivent son enseignement, non seulement parce que la distinction entre les frères et les disciples est nettement marquée (cf. Jean 2,12), mais aussi parce que les deux catégories sont fréquemment opposées l'une à l'autre. L'attitude que Marc 3,20-21 prête aux parents de Jésus n'est évidemment pas celle que l'on peut attendre de ses disciples. De même, lorsque Jean dit que les frères de Jésus « ne croyaient pas lui », cela exclut que ce terme puisse être employé comme métaphore : des disciples de Jésus qui ne croiraient pas en lui ne seraient pas ses disciples. « Le mot "frère", écrit Pierre-Antoine Bernheim, ne peut avoir le sens figuré de compagnon ou de coreligionnaire puisque, dans certains passages, les frères de Jésus sont explicitement opposés à ses disciples, c'est-à-dire à sa famille spirituelle » [13]. En parlant des frères de Jésus, les évangiles décrivent donc bien un lien de parenté[14].

Il y a quelques différences entre Marc et Matthieu quant aux noms et à la présentation des frères de Jésus : Jacques, Joset, Jude et Simon chez Marc (6,3), Jacques, Joseph, Simon et Jude chez Matthieu (13,55). Mais ces différences sont mineures. Joset (José, Josès) est seulement la forme hellénisée (*'Iôsètos*) du nom sémitique Joseph (*'Iosèph*). Dans les textes apocryphes, elle est parfois remplacée par Juste. Mathieu intervertit l'ordre de présentation du troisième et du quatrième frères. Ce faisant, il cite les noms de Jacques, Simon et Jude dans l'ordre où des personnages du même nom (Jacques fils d'Alphée, Simon

13. Pierre-Antoine Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, Noêsis, Paris 1996, p. 26.

14. Les frères sont toujours présentés comme des frères de Jésus, non comme des fils de Marie. La raison en est que les évangiles sont écrits d'un point de vue christologique, et non mariologique. On ne saurait en tirer argument pour douter de leur filiation. Quand on lit chez Marc (6,3) : « Celui-là n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon », il tombe sous le sens que les frères du « fils de Marie » cités dans la même phrase, immédiatement après lui, sont fils de Marie eux-mêmes. Cela n'implique pas, en revanche, qu'ils aient été fils de Joseph. On n'a, en toute rigueur, aucun moyen de savoir si Joseph a été le père d'aucun des enfants de Marie.

le Zélé et Judas l'Iscariote) sont cités dans la liste des Douze, tant dans son propre évangile (10,3-4) que dans celui de Marc (3,18-19). Il est difficile d'y voir autre chose qu'une coïncidence, car on voit mal comment Simon le Zélote et Judas l'Iscariote pourraient être assimilés à des frères de Jésus. (Le cas de Jacques fils d'Alphée sera discuté plus loin). Plus significatif est le fait que, dans l'une et l'autre liste, le nom de Jacques soit cité en premier. Ce Jacques, on l'a vu, est celui que Paul désigne sous le nom de « frère du Seigneur ». Principal dirigeant de la communauté de Jérusalem après la mort de Jésus (cf. Actes 12,17 et 15,13), porte-parole des judaïsants contre la tendance représentée par Paul, il fut probablement aussi le chef de file d'un groupe « familial » rival du groupe des apôtres. Il mourut lapidé en 62, sur l'ordre du grand prêtre Anan. La tradition chrétienne en fait, non sans anachronisme, le premier « évêque » de Jérusalem[15]. Le fait qu'il soit cité en premier témoigne de son importance, mais montre sans doute aussi qu'il fut le premier frère puîné de Jésus.

Des sœurs de Jésus, on ne sait rien. Les évangiles de Marc et Matthieu, seuls à en faire état, ne fournissent même pas leur nom. Des traditions ultérieures, recueillies dans les apocryphes de l'enfance, leur attribueront tantôt ceux d'Assia et de Lydia, tantôt de Miriam et de Salomé. Le terme étant donné au pluriel, il est sûr qu'elles étaient au moins deux. Le passage de Matthieu « Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous ? » (13,56) conduit même à supposer qu'elles étaient au moins trois, car on n'aurait peut-être pas dit « toutes » si elles n'étaient que deux[16].

15. De nombreux ouvrages ont été consacrés à Jacques, en particulier à date récente. Cf. notamment Robert H. Eisenman, *James the Just in the Habbakuk Pesher*, J. Brill, Leiden 1986 ; Wilhelm Pratscher, *Der Herrenbruder Jacobus und die Jacobustradition*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1987 ; James B. Adamson, *James. The Man and His Message*, William Eerdmans, Grand Rapids 1989 ; Robert E. Van Voorst, *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, Scholars Press, Atlanta 1989 ; P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, Journal for the Study of Old Testament, Sheffield 1991 ; Pierre-Antoine Bernheim, op. cit. ; Robert H. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Viking Press, New York 1996 ; John Painter, op. cit. ; Robert H. Eisenman, *James the Brother of Jesus. Recovering the True History of Early Christianity*, Faber & Faber, London 1997 ; Bruce Chilton et Craig A. Evans (ed.), *James the Just and Christian Origins*, J. Brill, Leiden 1999. Nombre de traditions, pour la plupart légendaires, se rapportent aux autres frères de Jésus. Nous ne les examinerons pas ici.

16. L'expression, en tout cas, n'implique nullement « un groupe nombreux qui semble dépasser le cadre d'une famille monogame », contrairement à ce qu'affirme René Laurentin (*Vie authentique de Jésus-Christ*, vol. 2 : *Fondements, preuves et justifications*, Fayard, Paris 1996, p. 85).

Jésus a donc eu quatre frères et au moins deux ou trois sœurs, ce qui permet d'attribuer à Marie un total de sept ou huit enfants. La conclusion la plus logique et la plus simple à tirer de la lecture des évangiles consiste à dire que, si les textes canoniques attribuent de manière aussi constante des frères à Jésus, c'est que celui-ci en avait. Si Jésus n'avait pas de frères, il n'y aurait en effet aucune raison pour que les évangiles en fassent mention, puisque ces frères ne jouent aucun rôle durant son ministère public. Comme l'avait déjà remarqué Albert Schweitzer[17], les frères de Jésus font partie des nombreuses données figurant dans les évangiles qui n'y auraient certainement pas été placées si elles ne renvoyaient pas à une réalité confirmée par une ancienne tradition, ou si les évangiles avaient été écrits à une date très tardive, à des fins purement apologétiques. Paradoxalement, ce sont de tels faits qui militent pour la présence d'un noyau historique dans les textes évangéliques.

L'existence des frères de Jésus pose en revanche un sérieux problème à la tradition catholique, dans la mesure où elle vient contredire à angle droit la thèse de la virginité perpétuelle de Marie. Contrairement aux Eglises réformées qui, dans leur majorité, reconnaissent des frères et des sœurs de sang à Jésus[18], l'Eglise catholique romaine professe en effet que Jésus fut l'unique enfant de Marie, et que celle-ci est toujours restée vierge, tant avant qu'après la naissance de son fils. Les frères et sœurs de Jésus n'ayant pu être conçus de la même façon « miraculeuse » que lui, leur simple mention dans les évangiles représente pour la tradition chrétienne un « gros embarras » (Alfred Loisy). « Il n'y a pas de problèmes des frères de Jésus pour l'histoire, disait Maurice Goguel. Il n'y en a que pour la dogmatique chrétienne »[19].

Elle « enfanta son fils premier-né »

Au début du XXe siècle, Theodor Zahn fut l'un des premiers auteurs à soutenir, contre la tradition catholique, que Jésus avait bien eu des frères et des sœurs.

17. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1906 et 1913 (1re trad. angl. complète : *The Quest of the Historical Jesus*, éd. par John Bowden, SCM Press, London 2000). L'ouvrage n'a jamais été traduit intégralement en français.

18. Cette reconnaissance ne s'est toutefois imposée progressivement qu'à partir du XVIIIe siècle. Luther et Calvin, pour ne citer qu'eux, en tenaient eux aussi pour la virginité perpétuelle de Marie.

19. Maurice Goguel, *Jésus*, 2e éd., Payot, 1950, p. 200.

Les arguments qu'il fit valoir étaient : 1) le sens naturel du mot « frère » ; 2) le fait que Jésus soit qualifié chez Luc (2,7) de « premier-né », ce qui laisse supposer qu'il eut des frères puînés ; 3) le passage où Matthieu (1,25) dit que Joseph ne « connut » pas Marie « jusqu'au jour où elle enfanta un fils », ce qui donne à penser qu'il la « connut » ensuite[20]. Nous allons examiner ces deux derniers arguments.

Luc (2,7) dit que Marie, étant parvenue au terme de sa grossesse, « enfanta son fils [le] premier-né » (*kai éteken ton uión autès tón prôtótokon*) à Bethléem[21]. Le mot grec *prôtótokos*, « premier-né », est de signification univoque : il veut dire littéralement « premier enfanté, premier mis au monde ». Le sens qu'on lui attribue spontanément est : né en premier à l'intérieur d'une fratrie, c'est-à-dire « aîné ». C'est en cela qu'il laisse effectivement supposer que d'autres enfants furent mis au monde par la suite[22]. D'où la proposition énoncée dès le IIe siècle par Lucien de Samosate sous la forme d'un dilemme : « S'il était le premier, il n'était pas le seul ; s'il était le seul, il n'était pas le premier »[23].

L'exégèse chrétienne a cherché à minimiser la portée de cette formule, tout d'abord en faisant référence aux coutumes juives. En grec biblique, lit-on dans la Bible de Jérusalem, « le mot *premier-né* souligne la dignité et les droits de l'enfant, sans impliquer nécessairement des frères puînés »[24]. Mgr Le Camus expliquait, de même, l'attribution de ce qualificatif à Jésus par la nécessité de « lui donner un titre qui flattait tout Israélite, puisque le premier-né était offert à Dieu »[25]. D'autres auteurs ont ensuite fait valoir que « premier-né » concernait toute première naissance, qu'elle soit ou non suivie d'autres naissances. La Bible dite du cardinal Liénart (1951) écrit par exemple que « ce titre de premier-né pouvait être donné à l'enfant même s'il ne lui survenait ni frère ni

20. Theodor Zahn, « Brüder und Vettern Jesu », in *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, 6, 1900, pp. 228-363. De semblables arguments ont été développés par Charles Guignebert (*Jésus*, op. cit.), puis par A. Meyer et W. Bauer (in Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1959).

21. La plupart des versions qui nous sont parvenues portent les mots : « *ton uión autès tón prôtótokon* ». Les manuscrits Vaticanus et Sinaïticus portent seulement « *éteken uión* ». Théophylacte et Euthyme, qui lisaient « *prôtótokon* », ont pieusement ajouté : « *prôtos kai mónos* ». La Vulgate traduit *prôtótokos* par le latin *primogenitus*.

22. Cf. Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesus*, 2e éd., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, pp. 57-61.

23. *Dæmonax*, 29.

24. Bible de Jérusalem, 2e éd., op. cit., p. 1788.

25. Mgr Le Camus, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, Alfred Mame et fils, Tours 1921, p. 184.

sœur ». Le terme signifierait « celui qui ouvre le sein [l'utérus] », c'est-à-dire le premier enfant, sans que cela implique l'existence d'un deuxième.

Il est ici de coutume de faire-valoir l'épitaphe, rédigée en grec, figurant sur la tombe d'une femme juive nommée Arsinoe, qui a été retrouvée en Egypte, près de l'ancienne ville de Leontopolis (Tel Yaoudieh), et que l'on a pu dater de l'an 5 av. notre ère. Le texte de cette inscription tombale est le suivant : « Dans les douleurs de l'enfantement de mon enfant premier-né / Le sort m'a conduit jusqu'au terme de la vie »[26]. La mère étant morte en couches, la mention d'un « premier-né » n'en exclut pas moins, évidemment, toute naissance postérieure.

Il n'y a rien à redire sur le premier point. Dans la Bible, le titre de « premier-né » est en effet une désignation légale, répondant à l'obligation de « céder » à Dieu « tout être sorti le premier du sein maternel » (Exode 13,2 et 13,12, cf. aussi Nombres 3,12-13 et 18,15-16). En tant que premier enfant de Marie, Jésus jouissait des privilèges que la tradition juive donne aux premiers-nés. Mais il n'y a rien à tirer de cette observation, puisque personne n'a jamais prétendu que Jésus ait été un cadet. La seconde affirmation est en revanche plus douteuse. S'il est en effet toujours légitime de parler d'un « premier-né » à la naissance d'un premier enfant, même si celui-ci doit finalement rester enfant unique, c'est qu'il est par définition impossible de savoir à ce moment-là ce qu'il en sera par la suite. Mais l'emploi d'une telle expression prend un tout autre sens lorsqu'il intervient bien après l'événement, à un moment où l'on sait parfaitement si le premier-né est ou non resté enfant unique, ce qui est précisément le cas des auteurs des récits évangéliques : au moment où ils écrivent, le doute a nécessairement été levé. L'exemple de l'épitaphe de Leontopolis n'est pas non plus probant, car le mot « premier-né » peut faire allusion au fait que cette femme morte en couches aurait normalement dû avoir d'autres enfants, logique que seule la mort a interrompue[27].

Certains auteurs chrétiens, faisant du zèle, ont été jusqu'à prétendre qu'en grec « le mot premier-né signifie simplement fils unique »[28]. D'autres, tout aussi imprudemment, ont affirmé que les évangiles présentent eux-mêmes Jésus comme

26. Texte publié par J.B. Frey, in *Biblica*, 11, 1930, pp. 369-390.

27. Jean Gilles (op. cit., pp. 97-98) trouve également l'exemple peu convaincant, mais pour des raisons de stylistique assez complexes.

28. Abbé Crampon, *Les quatre évangiles*, p. 36. A partir du texte de la Septante, cet auteur cite l'exemple de Manassé, qui est appelé dans le livre de Josué (17,1) le « premier-né de Joseph », en oubliant que Joseph eut précisément deux fils, Manassé et Ephraïm (cf. Josué 17,14-18) !

le « fils unique » de Marie, ce qui a permis à divers commentateurs de gloser sur le thème : « premier-né et unique tout ensemble ». De telles assertions sont dépourvues de tout fondement. Le mot grec pour « enfant unique », *monopais*, ne se rencontre pas une seule fois dans les évangiles. Son synonyme, *monogenès* (littéralement : « seul engendré »), se rencontre plusieurs fois, mais jamais en relation avec Jésus. Il en va de même de l'adjectif *monos*, « seul, unique », comme de l'adjectif numéral cardinal *heis*, « un ». On trouve *monogenès* chez Luc lorsqu'il évoque la résurrection du « fils unique » de la veuve de Naïn (7,12), puis celle de la « fille unique » de Jaïre (8,42), ainsi que lors de la guérison d'un jeune épileptique lui aussi qualifié d'« unique enfant » de son père (9,38). Pourtant, alors qu'il emploie ce terme à trois reprises, Luc ne l'attribue jamais à Jésus. Jean, de son côté, décrit à quatre reprises Jésus comme le « fils unique » de Dieu[29], mais il n'en est que plus révélateur qu'il n'utilise jamais cette expression pour le qualifier dans l'ordre humain, c'est-à-dire par rapport à Marie. Comme l'a très justement remarqué Jean Gilles, il y a au contraire chez lui un balancement régulier entre le *monogenès* du plan divin et les *adelphoi* du plan humain : d'un côté Jésus a des frères, de l'autre il est fils unique de Dieu[30]. Il est également intéressant d'observer que cette qualification de « fils unique de Dieu » ne se rencontre que dans l'évangile le plus tardif, celui de Jean. Dans les trois synoptiques, jamais Jésus ne se qualifie lui-même de cette façon[31].

Dans l'expression « le fils de Marie » (Marc 6,3) ou « le fils de Joseph » (Jean 6,42), que l'on rencontre plusieurs fois dans les évangiles, rien ne permet non plus de penser que l'article défini « le » (*ho*) a valeur d'unicité et devrait s'entendre au sens d'un singulier absolu – d'autant que l'on rencontre aussi des passages où cet article est omis (« fils de Joseph » en Luc 3,23). La même expression est en effet employée dans les évangiles pour qualifier des personnages auxquels des frères sont par ailleurs explicitement attribués. C'est le cas de Jacques le Majeur : « Jacques, *le* fils de Zébédée, et Jean son frère » (Matthieu 10,2, cf. aussi Marc 3,17) ; ou encore de Simon Pierre, frère d'André : « Tu es Simon, *le*

29. Dans le prologue (1,14 et 1,18) et dans le discours qui fait suite à l'entretien avec Nicodème (3,16 et 3,18). Cette formulation (« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique »), quoique placée dans la bouche de Jésus, représente visiblement un commentaire ou un développement de la pensée johannique. On la retrouvera dans le Credo : « Je crois en Dieu, et en Jésus-Christ, son fils unique ».

30. Jean Gilles, op. cit., pp. 112-113.

31. Comparer avec les passages où, pressé de questions, il accepte en revanche de se dire fils de Dieu (Marc 14,61-62, Matthieu 26,63-64, Luc 22,70).

fils de Jean » (Jean 1,42). « Sur le plan strict de la terminologie, chez *aucun* évangéliste, écrit Jean Gilles, Jésus n'est précisé enfant unique humain, d'aucune manière »[32].

En dehors des évangiles, le mot *prôtótokos* est également appliqué plusieurs fois par Paul à Jésus dans un sens spirituel : « premier-né de toute créature » (Col. 1,15), « premier-né d'entre les morts » (Col. 1, 18). Cet usage métaphorique semble exclure lui aussi l'idée de « fils unique ». Paul présente d'ailleurs également Jésus comme l'« aîné » des croyants, voire comme l'« aîné » de tous les hommes : « Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rom. 8,29). Cet usage contient peut-être une allusion (et une assimilation) au peuple juif « élu » par Dieu, qui est appelé dans la Torah « peuple premier-né » (Exode 4,22), se voyant ainsi conférer une sorte de droit d'aînesse par rapport au reste de l'humanité.

Dans la Bible juive, en tout cas, le terme de « premier-né » est pratiquement toujours synonyme d'« aîné ». Dans la version des Septante, le mot *prôtókeia* est également employé avec le sens de « droit d'aînesse », lequel ne peut évidemment s'exercer que par rapport à des frères ou des sœurs puînés. « Il est difficilement compréhensible, pour ne pas dire assez déroutant, observe encore Jean Gilles, que dans le "grec biblique" de l'Ancien Testament le verbe et le substantif veuillent exprimer une idée déterminée d'existence d'autres enfants, tandis que dans le même "grec biblique" de période néotestamentaire l'adjectif de même formation pourrait, selon le commentaire exégétique, signifier l'idée exactement inverse, d'absence de tout enfant cadet » [33].

A. Plummer, il y a déjà un siècle, avait émis l'opinion que Luc n'aurait certainement pas employé un terme aussi équivoque que « premier-né » s'il avait su (ou voulu faire croire) que Marie n'avait pas eu d'autres enfants[34]. Il en concluait qu'à l'époque où l'évangile de Luc fut rédigé, il n'existait pas encore de tradition faisant de Jésus un enfant unique. Cette opinion semble raisonnable. Si l'évangéliste n'a pas pris le soin de dissiper le doute, c'est que le sujet ne posait pas problème à ses yeux.

32. Jean Gilles, op. cit., p. 26.
33. Ibid., pp. 99-100.
34. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, 4e éd., Clark, Edinburgh 1901, p. 53.

« Il ne la connut pas jusqu'au jour où »

Matthieu est, avec Luc, l'un des deux évangélistes qui proposent au lecteur un récit de la conception virginale de Jésus. En 1,18, il écrit : « Marie, sa mère, était fiancée à Joseph : or, avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint ». Un peu plus loin, parlant de Joseph, il ajoute qu'« il ne la [Marie] connut pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils, et il l'appela du nom de Jésus » (1,24-25). Le verbe « connaître » est une transcription littérale de l'expression sémitique classique (hébreu *yada*) qui désigne le fait d'avoir des rapports sexuels (cf. Gen 4,1 : « L'homme connut Eve, sa femme ; elle conçut et enfanta »). Matthieu tient donc à préciser que Joseph et Marie n'eurent pas de relations sexuelles *jusqu'à* la naissance de Jésus. La question est alors de savoir s'ils en eurent *après*. Elle se pose d'autant plus que le texte parle d'« *un* fils » là où l'on aurait pu attendre « *son* fils (unique) » : le mot « fils » (*uión*) n'est en effet accompagné d'aucun article, ce qui correspond en français à l'article indéfini (un parmi d'autres).

« La tradition chrétienne a frémi d'horreur, a écrit l'abbé C. Fouard, à la pensée que le corps de Marie, dont le sang s'était mêlé au sang de Dieu, ait jamais pu être profané » [35] ! C'est sans doute la raison pour laquelle on constate des variantes dans les versions qui nous sont parvenues. Dans certains manuscrits, le verset 1,25 de Matthieu (« et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils ») a tout simplement été supprimé, probablement par des copistes qui y voyaient un passage embarrassant par rapport à la thèse de la virginité perpétuelle de Marie[36]. Ailleurs, la traduction a été subtilement déformée : « et sans qu'il l'eût connue, elle enfanta un fils » (Bible du cardinal Liénart), « et sans qu'il ait eu de rapports avec elle, elle enfanta un fils », etc. De telles traductions font subir au texte grec une inversion, un déplacement entre la proposition principale et la subordonnée, qui n'est pas sans en infléchir le sens. Dire que Marie enfanta un fils sans que Joseph l'ait connue est une chose ; dire, comme le fait le texte grec, que Joseph ne la connut pas *jusqu'au* jour où elle enfanta un fils (*kai ouk eginôsken autèn eôs ou eteken uión*), en est une autre.

35. Abbé C. Fouard, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, vol. 1, Victor Lecoffre, Paris 1884, p. 47.
36. Cette interprétation vaut certainement mieux que celle de F.C. Burkitt (*Evangelion Da-Mepharreshe II*, Cambridge University Press, Cambridge 1904, p. 261), qui pensait au contraire que, dans les manuscrits où elle figure, cette phrase représentait un ajout d'un copiste désireux de sauver l'idée de la conception virginale de Jésus.

Il est évident que la seconde formulation est plus ouverte sur le futur que la première[37].

Toute l'équivoque est contenue dans l'adverbe « jusqu'à », qui traduit la conjonction grecque *eôs ou* (laquelle correspond elle-même à l'hébreu *'ad*). Faut-il comprendre que la situation a changé à partir de l'occurrence ainsi décrite (le « jour où elle enfanta un fils ») ? Les auteurs chrétiens affirment généralement, en suivant Jérôme (*Adversus Helvidium*), que l'adverbe « jusqu'à ce que » explique ce qui est douteux tout en laissant ce qui est certain, et qu'il n'implique donc pas nécessairement un changement de situation. De fait, si l'on prend le début du psaume 110 : « Oracle de Iahvé à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que (*'ad*) j'ai fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds », on a du mal à penser qu'une fois ses ennemis réduits à cette position inconfortable, le Seigneur cessera de siéger à la droite de Dieu. De même, lorsque Paul déclare : « Garde le commandement sans tache et sans reproche, jusqu'à l'Apparition de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Tim. 6,14), il ne veut certainement pas dire qu'il devra en aller autrement par la suite. Cependant, dans l'évangile de Matthieu, on trouve aussi un passage où l'Ange du Seigneur déclare à Joseph : « Fuis en Egypte ; et restes-y jusqu'à ce que (*eôs ou*) je te dise » (2,13). Ici, il faut comprendre au contraire que Joseph n'est pas resté définitivement en Egypte. En outre, comme l'a bien noté John P. Meier[38], la question devient plus délicate lorsque la situation ou le comportement décrit est donné sous une forme négative, c'est-à-dire lorsque la locution *eôs ou* figure après une négation (« pas… jusqu'à », « pas… avant »). En pareil cas, *eôs ou* semble bien nier une chose seulement jusqu'au temps indiqué, laissant ensuite supposer le contraire. Ainsi, lorsque la Genèse, évoquant le Déluge, écrit : « Le corbeau ne revint pas jusqu'à ce que (*'ad*) les eaux aient séché sur la terre » (8,7), on a toutes raisons de penser que le corbeau revint sur la terre lorsqu'elle fût redevenue sèche. Dans un passage que l'on a souvent comparé à Matthieu 1,25, Diogène Laërce dit du père de Platon qu'il respecta sa femme devenue enceinte d'Apollon, mais usa après l'accouchement de son droit conjugal, puisque Platon eut des frères (*othen katharan gamou phulazai eôs tès apokunèseôs*).

37. Cf. Jean Gilles, op. cit., pp. 30-31.

38. John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1 : *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991, pp. 316-332 (trad. fr. : *Un certain juif, Jésus*, vol. 1 : *Les sources, les origines, les dates*, Cerf, Paris 2004). Cf. aussi K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. 1, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1962, p. 132.

La façon la plus naturelle de comprendre Matthieu 1,18-25 conduit donc à penser que Joseph et Marie menèrent par la suite « vie commune » et que Joseph, après la naissance de Jésus, « connut » sa femme à la façon de la plupart des époux, c'est-à-dire qu'il eut des relations sexuelles avec elle. Ceux qui n'admettent pas cette interprétation font valoir que Matthieu entretient en réalité un doute, puisqu'il ne dit pas explicitement quelle fut par la suite la nature de leurs relations. Cette observation est juste, mais sans portée, car un auteur convaincu de la réalité de la virginité perpétuelle de Marie n'aurait précisément pas laissé planer le doute. Il aurait au contraire indiqué, d'une façon ou d'une autre, mais en tout cas avec netteté, que Joseph et Marie n'eurent *jamais* de relations sexuelles. La précision donnée en 1,25 devient en revanche indispensable si Matthieu veut concilier l'affirmation de la conception virginale de Jésus avec l'existence de ses frères, qu'il mentionne en 12,46 et 13,55. Matthieu vise donc à souligner la virginité de Marie lors de la conception de Jésus, sans se soucier de donner une information sur ce qui s'est passé après. La virginité de Marie après la naissance de Jésus n'entre pas dans ses préoccupations.

Un premier mariage de Joseph

Lorsque l'Eglise se convainquit de la virginité perpétuelle de Marie, il lui fallut expliquer l'existence de ces frères et de ces sœurs que les évangiles attribuent explicitement à Jésus. La première explication à laquelle elle se rallia fut que les frères en question étaient des enfants issus d'un premier mariage de Joseph. Cette théorie fut soutenue par Ambroise, dans sa tentative de réfutation des idées de Jovinien[39], et surtout par Epiphane, évêque de Salamine de Chypre, qui l'exposa longuement dans son *Panarion*, rédigé vers 370 (d'où le nom de « théorie épiphanienne » qu'on lui donne habituellement). Elle rallia les suffrages d'Origène, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers, Théodoret, Eusèbe de Césarée. Augustin et Jean Chrysostome, dans leurs premiers écrits, n'hésitèrent pas à s'y référer, tout comme Clément d'Alexandrie, qui décrit expressément Jacques « frère du Seigneur » comme

39. « *Potuerunt fratres esse ex Joseph, non ex Maria* » (*De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua*). Dans son texte, Ambroise justifie la virginité perpétuelle de Marie en la comparant au « porche oriental » dont parle Ezéchiel (44,1-2), porche fermé que seul Dieu pouvait franchir.

un fils de Joseph (*Stromates* 7,93-94). Elle reste encore aujourd'hui dominante dans les Eglises orthodoxes[40].

L'idée que Joseph aurait eu des enfants d'un premier mariage ne trouve bien entendu aucun appui dans les évangiles canoniques. Elle provient en fait de la littérature apocryphe, en particulier du Protévangile de Jacques[41], qui fait de Joseph un vieillard lors de ses noces avec Marie et lui attribue quatre enfants nés d'une union précédente : « Et Joseph fit des objections [au projet de mariage avec Marie] disant : J'ai des enfants et je suis vieux, tandis qu'elle est fort jeune ; je crains d'être un sujet de moquerie parmi les fils d'Israël » (9,2, cf. aussi 18,1). Deux autres textes apocryphes largement influencés par le Protévangile de

40. A l'époque moderne, elle a été reprise par J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Macmillan, London 1892 (« The Brethren of the Lord », pp. 252-391). En 1877, dans un appendice annexé à son livre sur *Les évangiles* (« Les frères et les cousins de Jésus »), Renan écrit : « Jésus eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs ». Il évoque alors l'hypothèse d'un premier mariage de Joseph : « Les difficultés s'arrangent assez bien, si l'on suppose un premier mariage de Joseph, d'où il aurait eu des fils et des filles, en particulier Jacques et Jude [...] Le rôle, d'abord hostile, prêté par les évangiles aux frères de Jésus, le contraste que forment les principes et le genre de vie de Jacques et de Jude avec ceux de Jésus sont, dans une telle hypothèse, un peu moins inexplicables que dans les autres suppositions que l'on a faites pour sortir de ces contradictions » (pp. 542-543). Richard Bauckham a tenté plus récemment de réhabiliter la théorie épiphanienne lors d'une discussion avec John P. Meier (« The Brothers and Sisters of Jesus. An Epiphanian Response to John P. Meier », in *Catholic Biblical Quarterly*, 54, 1994, pp. 686-700). La thèse de Bauckham consiste à attribuer une valeur historique à la tradition syrienne représentée par le Protévangile de Jacques. On la retrouve encore chez Gerald Messadié, *L'homme qui devint Dieu*, Robert Laffont, Paris 1988 (vol. 2 : *Les sources*, LGF-Livre de poche, Paris 1991, pp. 126-129 ; vol. 3 : *Jésus de Srinagar*, Robert Laffont, Paris 1995, p. 369).

41. Postérieur aux évangiles canoniques, qu'il s'efforce de compléter et de corriger, le Protévangile de Jacques a longtemps passé pour un texte tardif, rédigé au IVe ou au Ve siècle, mais comme Justin en fait état avant sa mort, survenue vers 165, il faut bien admettre qu'il fut écrit, au moins pour ses deux premières parties (jusqu'au chap. 22), avant cette date, soit dans la seconde moitié du IIe siècle. Il est également attesté par Origène, mort vers 252, sous le nom de « Livre de Jacques », et par Clément d'Alexandrie, mort vers 211. Rédigé en grec, probablement en Egypte ou en Syrie, il fut rejeté du canon par le pape Gélase en 496, ce qui ne l'empêcha pas de connaître jusqu'en plein Moyen Age une popularité considérable, en Orient comme en Occident. Le texte grec, établi à partir du papyrus Bodmer 5, a été publié en 1958 par M. Testuz. Une traduction française, faite par F. Amiot à partir de la version anglaise, a été présentée par Daniel-Rops en 1952. Cf. Hans von Campenhausen, « Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche », in *Urchristliches und Altkirchliches*, Tübingen 1979, p. 121 ; Louis Crawford, « Les frères et les sœurs de Jésus », in *Cahiers du Cercle Ernest-Renan*, novembre-décembre 1986, pp. 20-23.

Jacques, l'Evangile de la nativité de Marie et l'Evangile du Pseudo-Matthieu, développent la même idée. L'Evangile du Pseudo-Matthieu (52,1) donne aux demi-frères de Jésus les noms de Jacques, Joseph, Judas et Sim[é]on. L'un des plus anciens apocryphes, l'Evangile de Pierre, semble avoir contenu de semblables affirmations, si l'on en croit Eusèbe de Césarée, mais les fragments que nous en possédons n'y font pas allusion. On retrouve en revanche les enfants d'un premier mariage de Joseph dans les *Actes apostoliques* attribués à Abdias, qui datent du VIe siècle : « Clopas était le frère de Joseph, et Clopas étant mort sans enfants, Joseph, aux dires de quelques-uns, épousa sa femme, et suscita des enfants à son frère ».

Un autre apocryphe rédigé en grec au IVe siècle, l'Histoire de Joseph le Charpentier, qui se présente comme une vie de Joseph narrée par Jésus à ses disciples, dit à propos de Joseph : « Et il eut de sa [première] femme des fils et des filles, savoir : quatre fils et deux filles. Et les noms des fils sont Jude, Juste, Joseph et Simon. Ceux des filles, Assia et Lydia. L'épouse de Joseph le Juste mourut enfin... Et Joseph, cet homme juste, mon père selon la chair, et le fiancé de Marie, ma mère, travaillait avec ses fils, s'occupant de son métier de charpentier » (chap. 2). Et plus loin : « Juste et Simon, fils aînés de Joseph, s'étant mariés, allèrent dans leurs familles, ainsi que ses deux filles qui se retirèrent dans leurs maisons. Et il ne restait dans la maison de Joseph que Jude, Jacques le Mineur et la Vierge, ma mère » (chap. 11). On n'est évidemment pas obligé d'accorder grand crédit à ce récit tardif, mais comme les noms des fils qu'il attribue à Joseph correspondent à ceux des frères de Jésus cités par les synoptiques, il a peut-être l'avantage de nous livrer aussi les noms de ses sœurs[42].

Tous ces récits plus ou moins fantaisistes tiennent pour acquis que Joseph, lorsqu'il connut Marie, était déjà très avancé en âge. Cette représentation de Joseph en vieillard décrépit est fréquente dans les apocryphes. Dans l'Histoire de Joseph le Charpentier, Joseph aurait épousé Marie à l'âge de quatre-vingt-dix ans, avant de mourir à cent onze ans. L'Evangile arabe de l'enfance lui attribue près de cent cinq ans lors de l'épisode où Jésus, âgé lui-même de quatorze ans, s'entretient avec les docteurs du Temple (cf. Luc 2,41-50). Le Protévangile de Jacques suggère lui aussi un âge très avancé. Epiphane assure quant à lui que Joseph se maria avec Marie à l'âge de quatre-vingts ans et qu'il mourut à qua-

42. Rappelons que les noms d'Anne et Joachim, que la tradition chrétienne attribue aux parents de Marie, ne figurent pas non plus dans les évangiles canoniques, mais seulement dans les apocryphes.

tre-vingt-douze ans. Pourtant, comme l'a reconnu Mgr Le Camus, « rien de sérieux ne prouve que [Joseph] eût atteint l'âge mûr, encore moins la vieillesse, quand il songea à cette union » [43]. Sur certains monuments et sarcophages du IIIe siècle, Joseph est d'ailleurs encore représenté jeune et sans barbe. Son image d'homme très âgé, qui se généralise à partir du IVe siècle, vise en fait à fournir une explication commode à sa précoce disparition dans les évangiles canoniques.

La thèse selon laquelle Joseph aurait eu des enfants d'un premier mariage n'est pas en soi inimaginable. Elle est pourtant impossible à soutenir pour des raisons de critique interne, car elle contredit l'insistance avec laquelle Luc souligne la primogéniture de Jésus. Si Joseph avait déjà été père de famille au moment de son mariage avec Marie, il n'aurait pu aller présenter Jésus au Temple après sa naissance « selon qu'il est écrit dans la Loi du Seigneur : Tout garçon premier-né sera consacré au Seigneur » (Luc 2,23) [44]. Dans le cas d'enfants issus d'un remariage, cette coutume n'était en effet pas pratiquée : un homme ne pouvait offrir qu'une seule fois dans sa vie, sur le parvis du Temple réservé aux hommes, le sacrifice de substitution des premiers-nés. En outre, on ne peut objecter que Jésus était le fils premier-né de Marie, à défaut d'être celui de Joseph, car seul comptait le premier-né du père. « Si Joseph avait eu d'autres fils plus âgés, remarque Pierre-Antoine Bernheim, le fait que Jésus ait été le premier fils de Marie ne lui aurait donné aucune prééminence familiale en ce qui concerne l'héritage du royaume de David » [45].

Jérôme et les « cousins »

Le débat rebondit en 380, date à laquelle un chrétien de Rome nommé Helvidius, bientôt suivi par le moine Jovinien et par Bonose, évêque de

43. Op. cit., p. 163.

44. Chez Matthieu (2,13-15), Joseph et Marie, aussitôt après la naissance de Jésus, s'enfuient en Egypte, où ils resteront jusqu'à la mort de Hérode, tandis que chez Luc, qui ignore totalement cet épisode (tout comme le prétendu « massacre des innocents » ordonné par Hérode), Jésus est amené à Jérusalem immédiatement après avoir été circoncis. Ces deux versions étant contradictoires, l'une des deux est nécessairement fausse, à moins qu'elles ne le soient toutes les deux. On notera par ailleurs que dans les récits de la Nativité, les bergers et les mages ne trouvent à Bethléem que Jésus, Marie et Joseph. Si ce dernier avait déjà d'autres enfants, ceux-ci auraient logiquement dû être là.

45. Pierre-Antoine Bernheim, op. cit., p. 33.

Sardique en Illyrie, publia un savant ouvrage dans lequel il crut pouvoir affirmer que Marie avait bien eu de Joseph, après la naissance de Jésus, d'autres enfants qui sont les frères et les sœurs cités dans les textes évangéliques. Helvidius, pour développer cette thèse, se fondait principalement sur Tertullien (v. 160-220) qui, s'appuyant lui-même sur l'évangile de Marc (3,31-35), et malgré son ascétisme personnel, n'avait pas hésité à soutenir semblable opinion afin de démontrer, contre Marcion et ses disciples, la véritable « humanité » de Jésus[46]. Il se réclamait également d'Hégésippe et, dans une moindre mesure, des écrits d'Irénée[47].

En soutenant cette interprétation littérale du texte des évangiles canoniques, Helvidius n'entendait nullement remettre en question la conception virginale de Jésus (qui, pour lui, n'avait été que le demi-frère utérin de ses frères et sœurs). Son intention était plutôt de faire apparaître Marie comme le modèle même de la mère de famille, de façon à mieux combattre la thèse de la supériorité de la virginité sur le mariage, sa position étant que l'une et l'autre devaient être mis sur pied d'égalité. Tel était aussi le point de vue de Jovinien. Leur démarche, d'ordre purement exégétique, s'inscrit donc dans le contexte d'un débat plus vaste portant sur la valeur du célibat[48]. On est à l'époque, il ne faut pas l'oublier, où, le christianisme s'étant imposé comme religion d'Etat en Occident, l'ascétisme sexuel tend à remplacer le martyre comme principale expression publique de la sainteté.

Le point de vue de Helvidius fut violemment combattu par Jérôme qui, dès 383, dans son *Adversus Helvidium*, entreprit de se faire le champion de la virginité perpétuelle de Marie, en alléguant notamment l'autorité d'Ignace, de Polycarpe et de Justin Martyr. L'évêque de Milan, Ambroise, s'en prit avec non moins d'énergie à Jovinien, dont il finit par obtenir l'excommunication. Jovinien réagit en mobilisant, en 390, le soutien de l'empereur Théodose. Ambroise convoqua alors un concile des évêques d'Italie du Nord, qui confirma sa condamnation. En 391-392, le concile de Capoue, présidé lui aussi par

46. Marcion, comme tous les gnostiques, soutenait que Jésus n'avait eu qu'une « apparence » humaine et ne s'était donc pas véritablement incarné.

47. Sur ce point, les textes d'Irénée ne sont en effet pas très clairs (cf. *Adversus hæreses* 3,21,10 et 3,22,4).

48. Helvidius, Bonose et Jovinien, écrit J.B. Lightfoot, « s'efforcèrent d'arrêter le courant qui poussait fortement dans la direction du célibat. Si leur théorie est fausse, ils méritent la sympathie due à des hommes qui, en dépit de l'opinion publique, refusaient de courber la tête sous une superstition extravagante et tyrannique » (op. cit., p. 287).

Ambroise, se pencha sur le cas de Bonose. Dans un premier temps, le concile réserva sa réponse, mais Bonose finit par être condamné à son tour.

Dans sa fougue à réfuter les thèses d'Helvidius, Jérôme franchit un pas supplémentaire décisif en déclarant que « Joseph lui-même est resté vierge par égard pour Marie, en sorte que le Fils vierge est né d'un mariage de vierges » [49]. Cette idée d'une perpétuelle virginité de Joseph, qui était alors une nouveauté absolue, devait entrer bientôt dans la tradition chrétienne[50]. Dès lors, la théorie épiphanienne devenait caduque. Joseph, étant resté vierge, ne pouvait plus avoir eu d'enfants d'un premier mariage. Mais comme le point de vue d'Helvidius était également rejeté, en raison de la croyance en la virginité perpétuelle de Marie, il fallait trouver une autre explication pour justifier l'existence des frères et des sœurs de Jésus[51]. C'est ce que Jérôme se mit en devoir de faire, en présentant ces frères comme des *cousins*. Cette théorie, dite « hiéronymienne », s'imposa définitivement à partir du VIe siècle, date à partir de laquelle elle devint la doctrine officielle de l'Eglise.

Arguments philologiques

A compter de cette date, l'argument dont il est fait le plus grand cas est d'ordre philologique. Il consiste à rapporter l'usage du mot « frère » dans le texte grec des évangiles à son imprégnation par des formes ou des tournures anciennes inspirées de l'hébreu ou de l'araméen, langues dans lesquelles le mot *'ah* (hébreu) ou *'ahà* (araméen), « frère », n'a pas de sens univoque et peut aussi bien désigner un frère de sang qu'un demi-frère, un neveu ou un cousin.

Cet argument, déjà utilisé par Jérôme dans sa polémique contre Helvidius, revient constamment après lui sous la plume des auteurs d'apologétique. « Le mot "frère", dans l'Ecriture, se prend souvent dans un sens plus large et ne désigne pas seulement les frères consanguins », écrit l'abbé Prat[52]. « Il est vrai que l'Evangile parle des frères et des sœurs de Jésus-Christ, ajoute l'abbé Gibier, mais il faut savoir que chez les juifs on donnait ce nom aux proches parents » [53]. De même, M. Lepin : « Les personnages appelés ses "frères" ne sont pas ses frères à proprement parler, mais, suivant les habitudes du langage sémitique, seulement ses proches. Or, il résulte précisément de l'examen comparé des textes synoptiques et du passage johannique, que ces frères sont en réalité cousins du Seigneur » [54]. « L'expression, a écrit plus récemment le P. Xavier Léon-Dufour, ne désigne pas nécessairement des frères selon la chair, du moins si l'on tient compte de l'usage oriental qui étend cette appellation à des parents plus éloignés » [55]. Dans leur commentaire de Matthieu 12,46 et 13,55, les éditeurs de la Bible de Jérusalem affirment eux aussi : « Les "frères" de Jésus désignent des proches parents […] non des fils de Marie, suivant le sens sémitique de "frère" » [56].

Il est tout à fait exact qu'il n'y a pas en hébreu ou en araméen ancien de mot spécifique pour désigner le « cousin ». L'hébreu utilise en général le mot *'ah*, « frère », dont il étend le sens pour lui faire signifier « oncle, neveu, cousin ». On trouve aussi parfois le mot *dôd*, au sens propre « amant », avec le sens de « frère du père, oncle paternel » [57]. Cette carence s'explique par le fait que chez les anciens Hébreux, comme chez bien d'autres peuples, la notion de « frère » est collective et s'étend aux membres de la famille étendue ou du clan. C'est

49. « *Tu dicis Mariam virginem non permansisse ; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam ut ex virginali conjugio filius nasceretur* » (*Adversus Helvidium* 2,19). Le titre exact du livre est *Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariæ*. Jérôme, pour faire bonne mesure, affirme par ailleurs dans son livre contre Jovinien, rédigé en 393, que Jean-Baptiste est lui aussi resté vierge. Mettant en doute l'intérêt de se marier, il critique aussi la maternité et décrit la grossesse comme une période d'impureté. Dans la péroraison de sa Lettre 49, il répétera encore : « Le Christ est vierge, la mère de notre Christ vierge est perpétuellement vierge, vierge et mère […] Marie est à la fois mère et vierge, vierge après l'accouchement, mère avant le mariage » (*Epist*. 49,21).

50. La question de savoir si la tradition catholique peut vraiment soutenir la thèse de la virginité perpétuelle de Joseph a été discutée. Au XIXe siècle, le P. Corluy déclarait qu'« il serait désormais téméraire de révoquer en doute la perpétuelle virginité de l'époux de Marie » (« Les frères de N.-S. J.-C. », in *Etudes religieuses*, 1878, pp. 5-21 et 145-169). Le P. Durand, plus réservé, admettait aussi cette thèse, mais sans se prononcer sur le degré de certitude (« Les frères du Seigneur », in *L'enfance de Jésus-Christ*, Paris 1908, pp. 210-276).

51. Cf. John McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Doubleday, Garden City, et Darton Longman & Todd, London 1975, pp. 200-254 (trad. fr. : *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1977).

52. Abbé Ferdinand Prat, *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, 12e éd., Paris 1938, vol. 1, p. 537.

53. Abbé Gibier, *Les objections contemporaines devant l'Eglise. Première série*, P. Lethielleux, Paris 1905, p. 113.

54. M. Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, Letouzey et Ané, Paris 1907.

55. Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1975, p. 270.

56. Op. cit., p. 1717.

57. En hébreu moderne, « frère » se dit toujours *'ah*. Pour désigner le cousin germain, on utilise le mot *ben-dod* (« fils de l'oncle ») ; pour parler du cousin en général, *dodan* ou encore *karov* (« parent, relation proche »).

la raison pour laquelle, dans la Bible juive, des cousins ou de proches parents sont fréquemment qualifiés de frères ou de sœurs. Lot est ainsi présenté comme le « frère » d'Abram (Abraham) en Gen. 13,8 (« Qu'il n'y ait pas de discorde entre moi et toi, entre mes pâtres et les tiens, car nous sommes frères »), alors qu'il est en réalité son neveu (Gen. 12,5 et 14,12). Laban est pareillement présenté comme le « frère » de Jacob (Gen. 29,15), alors que la comparaison avec Gen. 28,2 permet de comprendre qu'il est le frère de sa mère Rebecca, c'est-à-dire son oncle maternel (en même temps que son beau-père, puisque Jacob a épousé sa fille Rachel). Quand on lit, en Gen. 31,46 : « Et Jacob dit à ses frères : Ramassez des pierres », il faut comprendre que Jacob s'adresse en fait à ses oncles. En Lév. 10,4, on trouve à quelques lignes d'intervalle les mots « frères » et « fils d'oncle » pour désigner les mêmes personnages : « Moïse appela Mishaël et Elçaphân, fils d'Uzziel oncle d'Aaron, et leur dit : Approchez et emportez vos frères loin du sanctuaire, hors du camp ». Dans l'épisode des filles d'Eléazar enlevées par leurs cousins, les fils de Qish, ceux-ci sont aussi qualifiés de « frères » (1 Chron. 23,2). Dans le livre de Josué, il est impossible de savoir si Otniel « frère de Caleb » (15,17) est réellement son frère ou son neveu. On pourrait citer bien d'autres exemples.

Dans la Bible des Septante, l'hébreu *'ah* a été traduit mécaniquement par le grec *adelphos*, sans qu'on cherche à préciser autrement le lien de parenté[58]. Jérôme a procédé de même dans sa traduction de la Vulgate : il utilise généralement le latin *frater*, et n'emploie que quatre fois les mots *consobrinus* ou *consobrina*[59].

L'argument ne saurait toutefois emporter la conviction, et ce pour plusieurs raisons. La première est qu'il est tout à fait illégitime de vouloir déduire le sens d'un passage des évangiles en se référant à l'Ancien Testament. Le sens d'un tel passage ne peut se déduire que de son propre contexte. Les textes de l'Ancien Testament que l'on vient de citer se réfèrent tous sans exception à une époque où règne encore la grande famille patriarcale, regroupant sous le même toit trois ou quatre générations de parents et de collatéraux des deux

58. Il y a toutefois deux exceptions. En Nombres 36,11, le mot *anepsios*, « cousin », traduit la formule « les fils de leurs oncles » (*benê dôdehen*). *Anepsios* est également utilisé dans le livre de Tobie : « Et ses cousins Ahikar et Nadab vinrent partager la joie de Tobie » (11,18).

59. « Puisque là où il est dit frère, on doit (soi-disant) entendre “cousin”, remarque Robert Ambelain, comment se fait-il que jamais une traduction en langue vulgaire (français, allemand, italien, espagnol, etc.) n'ait substitué ce terme à l'autre ? » (*Jésus ou le mortel secret des Templiers*, Robert Laffont, Paris 1970).

sexes, où tous les membres de cette grande famille sont solidairement responsables et où la pratique du lévirat (qui attribue automatiquement une femme devenue veuve au frère puîné de son époux disparu) est systématique. A l'époque de Jésus, il n'en était plus ainsi depuis longtemps. La grande famille patriarcale avait pratiquement disparu, la responsabilité s'était individualisée et la pratique du lévirat était devenue facultative. La distinction entre frères et cousins s'était alors nettement établie. Révélateur est le fait que les auteurs chrétiens, qui allèguent des exemples tirés de l'Ancien Testament pour nier cette distinction, n'aient jamais pu en citer un seul tiré de la littérature juive du temps de Jésus.

D'autre part, lorsque dans l'Ancien Testament des cousins sont appelés des « frères », le contexte permet presque toujours de restituer la nature exacte de leur lien de parenté. (Si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions précisément pas savoir que ces « frères » sont en réalité des cousins). Ainsi, dans la Genèse (29,12), lorsque Jacob explique à Rachel qu'il est un « frère » de Laban, car il est le fils de Rébecca, sœur de Laban, on comprend aussitôt qu'il est en fait le neveu de Laban. De même, quand on lit dans le premier livre des Chroniques : « Fils de Mahli : Eléazar et Qish. Eléazar mourut sans avoir de fils, mais des filles qu'enlevèrent les fils de Qish leurs frères » (23,21-22), on comprend tout de suite que les filles d'Eléazar ont été enlevées par les fils de leur oncle paternel, c'est-à-dire par leurs cousins, et non par leurs frères (puisqu'Eléazar n'a pas eu de fils). En d'autres termes, comme l'écrit Jean Gilles, « dans les références qui nous sont proposées, le texte se charge lui-même de préciser à *chaque* fois qu'il ne s'agit pas de véritables “frères”, et leur degré exact de parenté », tandis que « nulle part – insistons bien : *nulle* part – dans les évangiles on ne trouve, à propos de Jésus et de ses “frères” pareille précision »[60].

Le mot *adelphos* est employé quelque 343 fois dans le Nouveau Testament. Après avoir examiné chacune de ces occurrences, John P. Meier a pu constater qu'à *aucun* moment le terme de « frères » n'y est appliqué à des personnages dont on aurait quelque raison de penser qu'ils sont en réalité des cousins. « *Adelphos*, écrit-il, quand ce mot est employé non pas de façon figurative ou métaphorique, mais pour désigner une relation biologique ou légale, veut seulement dire frère ou demi-frère (biologique) et rien d'autre »[61]. Cet usage est

60. Op. cit., p. 16.

61. John P. Meier, op. cit., vol. 1, p. 328. François Refoulé écrit pour sa part qu'il n'a « pu repérer aucun substrat araméen qui aurait pu donner un autre sens [que celui de frère de sang]

à la fois naturel et constant. Dans l'appel par Jésus de ses premiers disciples ou dans l'énumération des douze apôtres, par exemple, Jacques et Jean sont à la fois désignés comme des frères et comme les fils d'un même père, en l'occurrence Zébédée (Matthieu 4,21 et 10,2, Marc 1,19 et 3,17). Il en va de même pour Simon-Pierre et André, dont le lien de parenté est explicitement assimilé à celui qui existe entre ces « deux autres frères » que sont les fils de Zébédée (Matthieu 4,18-21 et 10,2, Marc 1,16, Luc 6,14) [62]. Lazare est lui aussi présenté avec netteté comme le frère de Marie de Béthanie et de Marthe (11,1-32), celles-ci étant tout aussi nettement décrites comme des sœurs (Luc 10,38-39). Inversement, lorsque Luc (1,36) présente Elisabeth et Marie comme des parentes, il ne dit pas qu'elles sont des « sœurs », mais emploie le mot *suggenis*. Aucun exégète n'a jamais prétendu que Simon-Pierre et André étaient en fait des cousins, ou que Marthe et Marie étaient en réalité des cousines. Pourquoi faudrait-il raisonner autrement à propos des frères de Jésus ? « A quel titre, au nom ou en vertu de quel principe ou de quelle règle de lexicologie et de logique de raisonnement et pensée, ces mêmes mots dans une même œuvre, dans un même texte, de même auteurs, [pourraient avoir] dans trois cas relevés, valeur et sens de “frères” et dans un cas d'emploi identiquement semblable [ne l'auraient plus et signifieraient] autre chose, c'est-à-dire “cousins” ? »[63].

Il faut rappeler en outre que les évangiles canoniques ne sont pas rédigés en hébreu ou en araméen, mais en grec. Dans chacun d'entre eux, on constate certes la présence de nombreux sémitismes, explicables par l'origine de leurs rédacteurs comme par le fait que ceux-ci ont sans doute utilisé, pour les rédiger, des sources qui n'étaient pas de langue grecque[64]. Il n'en reste pas moins que, puisqu'ils écrivaient en grec, ces rédacteurs ne pouvaient ignorer que cette langue fait nettement la différence entre « frère » (*adelphos*) et « cousin » (*anepsios*) [65], c'est-à-dire que la polysémie que l'on constate dans l'hébreu ancien n'y existe pas. Pour spécifier un lien de parenté particulier, ils pouvaient utiliser l'un ou l'autre de ces deux termes. Dès lors, on voit mal pourquoi, à supposer que les frères de Jésus n'aient pas été de véritables frères, ils n'ont *jamais* utilisé le mot « cousin », mais uniquement le mot *adelphos*, dont le sens *unique*, quand il désigne un lien familial, est « fils de la même mère, frère de sang ». La conclusion logique est que, si le mot *anepsios* n'apparaît à aucun moment dans les évangiles, c'est tout simplement que ceux-ci ne mettent en scène aucun cousin.

Il n'est pas plus admissible d'imaginer que les rédacteurs des évangiles aient pu être indifférents ou se montrer inattentifs à un tel sujet. Les évangiles ont été conçus comme des « bonnes nouvelles », c'est-à-dire comme des textes de propagande destinés autant à informer qu'à convaincre. A cet égard, ils diffèrent profondément des textes de la Torah. Que l'on se méprenne sur la nature exacte des liens de parenté entre Lot et Abraham ne porte pas à conséquence. Que l'on puisse s'imaginer, sur la foi d'une information douteuse, que les cousins de Jésus étaient ses frères de sang est d'une tout autre importance. Les évangiles s'adressaient en outre à toutes sortes de populations de l'empire romain, réunies par leur usage commun de la langue grecque. Leurs auteurs ne pouvaient ignorer que celles-ci ne confondaient nullement les frères et les cousins. S'il y avait eu dans leurs textes matière à malentendu, ils n'auraient pas manqué de le dissiper[66].

à *adelphos* » (*Les frères et sœurs de Jésus. Frères ou cousins ?*, Desclée de Brouwer, Paris 1995, p. 46). Il est donc totalement faux d'écrire, ainsi que se le permet Henri Tincq, que « le mot grec *adelphos* ne distingue pas “frère” et “cousin”, et prête à toutes les interprétations » (« Jésus, un doux rêveur de Galilée qui veut révolutionner le monde », in *Le Monde*, 13 juillet 1999, p. 15). Sur l'usage d'*adelphos*, cf. aussi J. Blinzler, op. cit., pp. 39-48 ; Lorenz Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der « Bruder Jesu » in der Synopse*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975, pp. 16-49.

62. L'évangile de Jean (1,41) qualifie même de Simon-Pierre de « *propre* frère d'André » (*ton adelphon ton idion*).

63. Jean Gilles, op. cit., p. 71. Jacques Duquesne observe également, comme un fait significatif, « que tous les commentaires catholiques autorisés admettent, sans les discuter un instant, toutes les autres fratries de l'Evangile ; ils ne suggèrent jamais alors qu'il peut s'agir de cousins, d'appartenance à une même parentèle, ils acceptent sans sourciller qu'*adelphoi* soit traduit par frères » (*Jésus*, Desclée de Brouwer-Flammarion, Paris 1994).

64. La question de savoir si la première mouture des évangiles que nous connaissons a été rédigée en hébreu (ou en araméen), comme le pensaient Claude Tresmontant et l'abbé Carmignac, ou en grec, comme l'estiment aujourd'hui la majorité des spécialistes, reste discutée. Comme Jésus s'exprimait probablement en araméen, des traductions sont nécessairement intervenues à un stade ou à un autre. Mais cette question n'a pas de pertinence pour le sujet qui nous occupe, dans la mesure où nous n'avons à prendre en compte que le texte des évangiles tels qu'ils nous sont parvenus.

65. Le mot *anepsios* a d'abord désigné le cousin germain, puis le cousin en général. On y retrouve le radical « nep- », qui a donné en grec *nepous*, « descendant », et en latin *nepôs*, « descendant, petit-fils, neveu » (ital. *nipote*, cf. le français « népotisme »).

66. C'est tout particulièrement vrai des membres de la communauté johannique, qui diffusèrent en milieu hellénique (Ephèse, Patmos), à partir du début du IIe siècle, l'évangile placé sous l'autorité de Jean.

Une autre donnée importante ressort de la critique intra-textuelle. C'est le fait que dans les évangiles, les frères de Jésus sont presque toujours cités en étroite association avec Marie. On lit en Marc 3,31 : « Sa mère et ses frères arrivent » ; en Matthieu 12,46 : « Voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors ». Dans les deux cas, la mère et les frères forment un ensemble indissociable, une unité traitée comme telle tout au long du passage. Au sens littéral, Matthieu écrit même : « ses mère et frères » (*hé mètèr kai hoi adelphoi autou*), le pronom possessif placé à la fin s'appliquant globalement aux deux noms. Cités d'une traite, les termes « mère » (*mètèr*) et « frères » (*adelphoi*) se trouvent ainsi grammaticalement conjoints, d'un seul tenant, le mot « mère » venant régulièrement en tête, ce qui confirme le rapport de filiation. Il en va de même en Marc 6,3 (« Celui-là n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon ») et en Matthieu 13,55 (« Celui n'est-il pas le fils du charpentier ? N'a-t-il pas pour mère la nommée Marie, et pour frères Jacques, Joseph, Simon et Jude ? »). Ici, contrairement à Marc, Matthieu fait allusion à Joseph. Pourtant, ce n'est pas dans cette phrase-là qu'il énumère les frères de Jésus, mais bien dans la phrase suivante, où il est question de Marie. La même formulation se retrouve chez Jean (2,12) et dans les Actes (1,14). On est évidemment porté à en déduire que les « frères » dont il est parlé sont bien les fils de cette « mère », que la *mètèr* dont il est question est bien la mère de ces *adelphoi*.

Pour défendre la thèse des cousins, certains auteurs ont cru pouvoir tirer argument du fait que l'un des frères de Jésus porte le nom de Joseph, c'est-à-dire le même nom que son père supposé. W.F. Albright et C.S. Mann affirment ainsi qu'il n'était pas courant, à cette époque, qu'un fils porte le nom de son père[67]. On peut douter de la rigueur de cette surprenante affirmation quand on lit chez Luc, dans le passage évoquant la circoncision de Jean-Baptiste : « On voulait l'appeler Zacharie, du nom de son père ; mais, prenant la parole, sa mère dit : Non, il s'appellera Jean » (1,59-60). Le « on voulait » exprime ici visiblement l'usage courant. L'argument, au demeurant, suppose que tous les fils de Marie aient été aussi des enfants de Joseph, ce qui reste à démontrer.

On a également allégué le célèbre épisode de l'évangile de Jean où, avant de mourir, Jésus crucifié confie Marie au « disciple bien-aimé » : « Jésus donc voyant sa mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : Femme, voici ton fils. Puis il dit au disciple : Voici ta mère. Dès cette heure-là, le disciple l'accueillit chez lui » (19,26-27). Jérôme et Hilaire de Poitiers en ont déduit que Jésus n'aurait pas prononcé ces mots si Marie avait eu d'autres enfants, car ces derniers n'auraient pas manqué de recueillir leur mère. « L'hospitalité d'un fils adoptif, disait Mgr Le Camus, n'est bonne que lorsque font défaut les fils véritables » [68]. L'argument est en réalité très faible, non seulement parce que l'historicité de cette péricope est pour le moins sujette à caution (elle n'est rapportée dans aucun des synoptiques, qui indiquent au contraire que ni Marie ni aucun des disciples ne se trouvait au pied de la croix), si bien que plusieurs exégètes, dont Rudolf Bultmann et le P. Boismard, ont pu voir dans ces deux versets un ajout tardif au texte originel de l'évangile destiné à conférer à Jean une particulière autorité, mais également parce que Jésus ne se borne pas à confier Marie à son disciple, mais confie aussi son disciple à Marie. Le lien qu'il institue entre eux est donc d'ordre purement spirituel[69]. Cet épisode est à rapprocher de celui où Jean affirme que les frères de Jésus « ne croyaient pas en lui » (7,5). Loin de constituer la preuve que Jésus n'avait pas de frères, il témoigne surtout du peu de sympathie que ceux-ci avaient pour lui et de leur refus obstiné de le suivre[70].

67. *Matthew*, Doubleday, Garden City 1971.

68. Op. cit., p. 185.

69. « Dans un texte tout imprégné de considérations théologiques, écrit de son côté Pierre-Antoine Bernheim, il serait bien étonnant que les dernières paroles significatives de Jésus aient été consacrées au bien-être de sa maman, dont il n'avait pas toujours, jusqu'alors, fait grand cas » (op. cit., p. 30). Sur ce sujet, cf. T. Koehler, « Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25 pendant les douze premiers siècles », in *Etudes mariales*, 16, 1959, pp. 119-155.

70. Rien ne prouve, bien entendu, que telle était réellement l'attitude des frères de Jésus. On a même de bonnes raisons de penser qu'il n'en était rien, et que la représentation péjorative de la famille de Jésus dans les évangiles, en particulier chez Jean, garde la trace d'un conflit entre les prétentions « dynastiques » de celle-ci et le groupe des disciples. Au XIXe siècle, David F. Strauss écrivait déjà, à propos de l'évangile de Jean, que « sa tendance intime […] devait le porter à éliminer les frères sous prétexte d'incrédulité, afin de donner plus tard, au pied de la croix, le rôle de vrai fils de Marie et de frère spirituel au disciple favori » (*Nouvelle vie de Jésus*, vol. 1, J. Hetzel et A. Lacroix, s.d. [ca. 1865], p. 253). « Le portrait hostile des frères de Jésus, sans que leur conversion soit jamais suggérée, observe de son côté Raymond E. Brown, est étonnant quand on pense que le quatrième évangile a été écrit après que Jacques, le frère du Seigneur, eut dirigé l'Eglise de Jérusalem pendant presque trente ans et fut mort en martyr » (« Other Sheep not of His Fold. The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century », in *Journal of Biblical Literature*, 1978, p. 13). Si l'on tient compte de la lutte d'influence qui opposa après la mort de Jésus ses frères et ses disciples, et du rôle éminent tenu au sein de la communauté de Jérusalem par les premiers, qui étaient aussi les représentants du courant le plus judaïsant, il est assez logique que l'évangile de Jean, écrit sous sa forme finale à une époque où l'Eglise,

Le témoignage de Paul est par ailleurs capital. Paul, qui écrit à une époque où les évangiles canoniques n'existent pas encore sous la forme où nous les connaissons, connaît en effet personnellement les personnes dont il cite les noms. Ecrivant lui-même en grec[71], il n'ignore pas non plus la différence qui existe entre un frère et un cousin, comme en témoigne un célèbre passage de l'épître aux Colossiens : « Aristarque, mon compagnon de captivité, vous salue, ainsi que Marc, le cousin (*anepsios*) de Barnabé » (4,10). Lorsqu'il parle, dans l'épître aux Galates (1,19), de « Jacques, le frère du Seigneur » (*Iakôbon ton adelphon tou Kyriou*), lorsqu'il évoque, dans la première épître aux Corinthiens (9,5), « les frères du Seigneur » (*hoi adelphoi tou Kyriou*), il parle de personnages qu'il a eu l'occasion de rencontrer et auprès de qui il a pu s'informer de la nature exacte de leur lien de parenté avec Jésus. Il n'a donc aucune raison de les appeler des « frères » si ce sont des cousins[72] – surtout s'adressant aux Galates, population d'origine celtique, hellénisée depuis trois siècles, qui n'ont jamais confondu ces deux catégories[73].

tant paulinienne que johannique ou gnostique, s'était définitivement séparée du judaïsme, se soit employé à faire apparaître les frères sous un mauvais jour, tout en cherchant à donner une légitimation supérieure au « disciple bien-aimé » dont se réclamait la communauté johannique, représenté ici en disciple idéal. En fait, comme l'écrit Pierre-Antoine Bernheim, « la meilleure façon de comprendre le portrait si négatif des frères de Jésus dans l'évangile de Jean est de l'interpréter à la lumière des conflits entre la communauté johannique et les judéo-chrétiens, disciples de Jacques et de ses frères » (op. cit., p. 116). Renan estimait, lui, que « les vrais frères de Jésus n'eurent d'importance, ainsi que leur mère, qu'après sa mort ». Sur ce sujet, cf. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon, Nashville 1979 ; John Dart, « Jesus and His Brothers », in R. Joseph Hoffmann et Gerald A. Larue (ed.), *Jesus in History and Myth*, Prometheus Books, Buffalo 1986, pp. 181-190.

71. La langue maternelle de Paul semble bien avoir été le grec, car il y a relativement peu de sémitismes dans ses épîtres. Lorsqu'il cite la Bible, c'est d'ailleurs toujours dans la version grecque des Septante. Cependant, ayant été l'élève de Gamaliel, il devait aussi parler l'araméen et l'hébreu. Les Actes le représentent en train de s'adresser au peuple « en langue hébraïque » (21,40).

72. Henri Guillemin, auteur de *L'affaire Jésus* (Seuil, Paris 1982), a lui aussi fait observer, dans un entretien accordé à *Paris-Match* (16 avril 1982), que « Paul, quand il parle de "Marc, cousin de Barnabé", emploie le mot requis pour "cousin", tandis que lorsqu'il évoque Jacques "frère de Jésus", il dit "frère" et non "cousin" ».

73. L'argument de Claude Roure, selon lequel Paul ne s'adresserait, parmi les Galates, qu'à des individus « plus ou moins sympathisants avec la Synagogue » (« La famille de Jésus », in *Dossiers de l'archéologie*, décembre 1999-janvier 2000, p. 16), n'est guère probant, car on voit mal en quoi cette sympathie supposée aurait empêché ces derniers de faire une distinction courante dans la culture au sein de laquelle ils vivaient.

Flavius Josèphe écrit lui aussi en grec, et connaît très bien la différence que fait cette langue entre le frère et le cousin. Il lui arrive même de corriger le texte de la Bible hébraïque pour exprimer avec plus de précision un lien de parenté à l'aide d'un terme grec. Dans ses *Antiquités juives*, il utilise douze fois le mot *anepsios*, « cousin »[74]. Malgré cela, c'est bien le mot *adelphos* qu'il emploie à propos de Jacques, le frère de Jésus.

Il en va de même de Hégésippe qui, selon les citations qu'en fait Eusèbe de Césarée, qualifie Jacques de « frère du Seigneur » (*ho adelphos tou Kyriou*) et Jude de « frère du Seigneur selon la chair », alors qu'en un autre passage il fait aussi mention d'un « oncle » et d'un « cousin » de Jésus (*Hist. Eccl.* 4,22,4).

Enfin, pour conclure sur ce point, il faut encore souligner à quel point le texte des évangiles, parfaitement clair si l'on admet que les « frères » sont bien des frères, devient singulièrement flou, sinon incohérent, quand on postule que ce terme désigne en réalité des cousins. Dans tous les passages où il est question des frères de Jésus, il suffit de remplacer un mot par l'autre pour constater que le sens s'affaiblit et parfois même disparaît. Lorsqu'on lit par exemple, en Jean 7,5, que « pas même ses frères ne croyaient en lui » (*oude gar hoi adelphoi autou episteuon eis auton*), il est clair qu'une telle remarque ne se justifie que pour autant qu'elle fait fond sur l'incrédulité des parents les plus proches, en l'occurrence des frères de sang : « Pas même ses cousins ne croyaient en lui » serait aux limites de l'incohérence. De même, en Marc 3,31-35, la réponse que fait Jésus à ceux qui l'informent de l'arrivée de sa mère, de ses frères et de ses sœurs, réponse qui vise à opposer la parenté biologique à la parenté spirituelle, n'a de sens que si Marie est bien accompagnée de ses autres enfants. Dans le cas contraire, il faudrait comprendre que Jésus répond : « Qui est ma mère et qui sont mes cousins ? », et aussi : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un cousin et une cousine et une mère », répliques qui enlèvent à ce qu'il entend signifier l'essentiel de sa portée.

Dans l'épisode de Nazareth, où les noms des frères sont cités, le contexte n'est pas moins clair. Ceux qui écoutent avec étonnement Jésus parler dans la synagogue de la ville se prennent mutuellement à témoin : « Celui-là n'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon ? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici chez nous ? » (Marc 6,3). Peut-on imaginer sérieusement que ce faisant, ils font allusion à des cousins et des cousines ? Comme l'observe Jean Gilles, « c'est l'identité *civile* de Jésus » qu'ils décli-

74. Cf. John P. Meier, *A Marginal Jew*, op. cit., vol. 1, p. 359.

nent, « autrement dit son ascendance immédiate » [75]. Par ailleurs, s'il s'agissait ici de cousins, les auteurs des évangiles qui citent leurs noms ne se feraient-ils pas un devoir de l'indiquer ? « Dans ce passage de l'identité familiale civile de Jésus, quelle belle occasion laissée passer là par les deux évangélistes de signaler qu'il était enfant unique et, plus encore, que "ses frères" n'en étaient pas de réels ! Occasion laissée échapper, vraiment pure inadvertance, chez tous deux, Marc et Matthieu ? Ou la mention des substantifs *hoi adelphoi* et *hai adelphai*, explicites en eux-mêmes dans leur sens précis, ne nécessitait-elle de soi aucune indication complémentaire ? »[76].

J.B. Lightfoot avait déjà remarqué en son temps qu'il est peu crédible que des cousins soient appelés « frères », non pas occasionnellement, mais de façon systématique : « Il est à peine concevable, écrivait-il, que les cousins de quelqu'un soient couramment et même exclusivement appelés ses frères par tout le monde, et encore moins concevable qu'un cousin en particulier soit spécialement connu sous le nom de "Jacques, le frère du Seigneur" »[77]. Telle était aussi l'opinion de David L. Strauss : le fait que les personnages en question « sont appelés constamment des frères de Jésus, sans nulle autre explication, et [qu']ils sont toujours cités en compagnie de sa mère [...] rend bien précaire l'hypothèse du cousinage, véhémentement soupçonnée d'ailleurs d'être issue d'un préjugé dogmatique » [78]. Bien entendu, le fait que Jésus ait eu des frères n'empêche pas qu'il ait pu avoir également des cousins. La question est de savoir s'il est légitime d'assimiler ces cousins à ceux qu'on aurait abusivement présentés comme ses frères. En amenant à répondre par la négative, l'étude des textes rejoint le simple bon sens : si les frères de Jésus sont toujours présentés comme ses frères, c'est qu'ils étaient ses frères, et non pas ses cousins.

Le « roman de Clopas »

Mais Jérôme, dans son traité contre Helvidius, ne s'est pas borné à affirmer que les frères de Jésus étaient en réalité ses cousins. Il a également prétendu identifier ces cousins comme étant les enfants d'une sœur de la mère de Jésus, qui

75. Op. cit., pp. 44-45.
76. Ibid., p. 45.
77. *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, op. cit., p. 261.
78. *Nouvelle vie de Jésus*, op. cit., vol. 1, p. 254.

se serait appelée Marie de Clopas (ou Cléophas) [79]. Cette thèse, qui apparaît avec lui, devait connaître dans la littérature de dévotion un extraordinaire succès[80]. On doit l'exposer avec méthode, tant elle est embrouillée.

Le « roman de Clopas » trouve son point de départ dans la liste que donnent les évangiles canoniques des femmes qui auraient assisté à la mort de Jésus au pied de la croix. Matthieu (27,55-56) écrit : « Il y avait là de nombreuses femmes qui regardaient à distance, celles-là même qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée et le servaient, entre autres Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de Joseph [*'Iôseph*], et la mère des fils de Zébédée ». La même scène est évoquée par Marc (15,40-41), qui précise qu'il y avait là « entre autres Marie de Magdala, Marie mère de Jacques le Petit [le Mineur] et de Joset [*'Iôsètos*], et Salomé, qui le suivaient et le servaient lorsqu'il était en Galilée ». Luc (24,10-11) ne cite personne et se contente de parler des « femmes qui avaient suivi [Jésus] depuis la Galilée, et qui regardaient cela ». Quant à Jean (19,25), il écrit : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie, [femme] de Clopas, et Marie de Magdala ».

On voit tout de suite que ces listes ne sont pas concordantes. Marie de Magdala, c'est-à-dire Marie-Madeleine, est la seule femme citée à la fois par Marc, par Matthieu et par Jean. La présence de la mère de Jésus, affirmée par l'évangile de Jean, est totalement ignorée par les synoptiques. La « mère des fils de Zébédée » n'est citée que par Matthieu, tandis que Salomé n'est citée que par Marc. On en a conclu que l'épouse de Zébédée, mère de Jacques et de Jean, s'appelait Salomé. C'est en effet possible, sans toutefois être certain. Aucune précision n'est donnée sur Zébédée, dont les évangiles n'indiquent pas s'il est mort ou vivant.

Tout le débat porte sur la dernière femme. Marc cite une « Marie mère de Jacques le Petit et de Joset », Matthieu une « Marie mère de Jacques et de Joseph ».

79. *Adversus Helvidium* 13-15 [205-209]. Le même point de vue fut soutenu au siècle suivant par Théodoret de Cyr, théologien grec mort en Syrie vers 460 : « Jacques n'était pas fils de Joseph d'un précédent mariage, comme certains l'ont supposé ; mais il était le fils de Clopas et le cousin du Seigneur, car sa mère était la sœur de la Vierge ».

80. Cf. par exemple A. Gratry, *Jésus-Christ. Réponse à M. Renan*, Henri Plon, Paris 1865, pp. 28-45 ; P. Corluy, art. cit., pp. 5-21 et 145-169 ; Abbé C. Fouard, op. cit., vol. 1, pp. 103-105 et 445-448 ; F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Ecritures*, vol. 3, A. Roger et F. Chernoviz, Paris 1890, pp. 397-420 (« Les frères du Seigneur ») ; Mgr Le Camus, op. cit. ; Renié, *Manuel d'Ecriture sainte*, vol. 4 : *Les évangiles*, 5e éd., Emmanuel Vitte, Paris-Lyon 1957, p. 318 ; A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, William Eerdmans, Grand Rapids 1979, etc.

C'est apparemment la même personne. Jean, lui, parle seulement de « Marie, [femme] de Clopas », sans dire de qui elle pourrait être la mère. La thèse de Jérôme consiste à assimiler cette « Marie de Clopas » à la mère de Jacques [le Petit] et de Joseph [Joset], puis à considérer que ce Jacques et ce Joseph sont deux des « frères » attribués à Jésus en Marc 6,3 et en Matthieu 13,55-56. Marie de Clopas étant présentée chez Jean comme la sœur de Marie mère de Jésus, il en résulte, conclut Jérôme, que les « frères de Jésus » sont en réalité les fils de sa tante maternelle, c'est-à-dire ses cousins germains.

Les choses se compliquent avec ce que les évangiles rapportent à propos de l'ensevelissement de Jésus, puis à propos de la découverte de son tombeau vide. Marc commence par indiquer que, le corps de Jésus ayant été déposé par Joseph d'Arimathie dans une tombe taillée dans le roc, « Marie de Magdala et Marie, mère de Joset, regardaient où on l'avait mis » (15,47). Il écrit ensuite : « Quand le sabbat fut passé, Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques, et Salomé, achetèrent des aromates pour aller oindre le corps » (16,1). La question se pose aussitôt de savoir si « Marie mère de Joset » et « Marie mère de Jacques » sont une seule et même personne, qui serait alors identique à la « Marie mère de Jacques le Petit et de Joset » déjà mentionnée en 15,40. Si l'on répond par l'affirmative, il faut se demander pourquoi cette même personne est qualifiée différemment à quelques versets d'intervalle. Les autres évangiles ne sont ici d'aucune aide. Matthieu, évoquant l'ensevelissement de Jésus, se contente de dire qu'« il y avait là Marie de Magdala et l'autre Marie » (27,61). Un peu plus loin, c'est également à « Marie de Magdala et l'autre Marie », venues visiter le sépulcre, qu'il fait découvrir le tombeau vide (28,1). Qui est l'« autre Marie » ? Ce n'est pas autrement précisé. Luc, lui, ne mentionne pas les noms des femmes qui assistèrent à l'ensevelissement. En revanche, parlant de celles qui trouvèrent le tombeau vide, il cite « Marie la Magdaléenne, Jeanne et Marie, mère de Jacques » (24,10). Quant à Jean, il fait découvrir le tombeau vide à la seule Marie de Magdala (20,1).

L'historien du IIe siècle Hégésippe, dont on a déjà parlé, rapporte de son côté qu'après la mort de Jacques « frère du Seigneur », il aurait été décidé de porter à la tête de la communauté de Jérusalem un certain Siméon, fils de Clopas. « Il était, disait-on, cousin du Sauveur, écrit Eusèbe de Césarée ; Hégésippe raconte, en effet, que Clopas était frère de Joseph » (*Hist. Eccl.* 3,11,4-32 et 4,22,4-15). S'appuyant sur cette information, plusieurs auteurs chrétiens en ont déduit que ce Siméon, fils de Clopas et cousin de Jésus, ne pouvait être que l'un des « frères » de Jésus cités en Marc 6,3 et Matthieu 13,55-56. Clopas étant présenté par Hégésippe (s'il faut en croire Eusèbe de Césarée) comme le frère de Joseph, et « Marie de Clopas » étant apparemment décrite comme la sœur de Marie dans l'évangile de Jean, il faudrait en conclure, comme le fait par exemple l'abbé Ferdinand Prat[81], que les deux frères, Joseph et Clopas, auraient épousé deux sœurs, l'une et l'autre dénommée Marie. Ces deux sœurs auraient donc été en même temps des belles-sœurs !

Le problème est que si ce Siméon fait partie des « frères » attribués à Jésus par les évangiles, tout en étant en réalité un cousin de Jésus, il doit être aussi le (véritable) frère des autres « cousins », Jacques, Joseph et Jude. Or, Hégésippe dit à propos de « Jacques frère du Seigneur » : « A lui seul il était permis d'entrer dans le Saint, car il ne portait pas des étoffes de laine mais des tissus de lin » (cf. Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* 3,23,6), ce qui signifie (à supposer que cette information douteuse ait quelque vérité historique) qu'il appartenait à la classe sacerdotale. Mais en ce cas, comme le reconnaît l'abbé Prat lui-même, « son père devait être un descendant d'Aaron. Ce n'était donc pas Clopas, frère de S. Joseph » [82]. L'abbé Prat imagine alors que les « frères de Jésus » n'étaient eux-mêmes pas vraiment des frères, mais qu'ils « appartenaient à deux familles distinctes, quoique étroitement unies et habitant peut-être, à une époque, sous le même toit » [83]. Seuls Jude et Simon/Siméon auraient été les enfants de Clopas et de la sœur de Marie mère de Jésus, tandis que Jacques et Joseph [Joset] seraient nés du mariage d'une deuxième sœur de Marie mère de Jésus, elle aussi dénommée Marie, avec un inconnu « de race sacerdotale » [84]. Et c'est cette deuxième sœur de Marie qui serait mentionnée lors de la Crucifixion comme « mère de Jacques et de Joseph » par Marc et par Matthieu ! Toutefois, cette solution est encore trop simple pour l'abbé Prat qui, après avoir soupesé l'hypothèse, se lance dans une construction encore plus ingénieuse. En fin de compte, Marie mère de Jésus n'aurait eu qu'une seule sœur. Celle-ci aurait épousé Clopas en secondes noces, après avoir avoir eu des enfants (Jacques et Joseph) d'un premier mariage, tandis que Clopas aurait eu lui aussi des enfants (Simon et Jude) d'un premier lit : « Marie, épouse de Cléophas, a des enfants qui ne sont pas de lui ; son mari Cléophas a aussi des enfants qui ne sont pas d'elle. Une seule hypothèse semble pouvoir expliquer un fait aussi curieux ; c'est que la sœur de la Vierge, ayant d'un premier mari, de race sacerdotale, des enfants

81. Op. cit., pp. 533-545.
82. Ibid., p. 540.
83. Ibid., p. 541.
84. Ibid.

nommés Jacques le Mineur et José, aurait épousé en secondes noces Cléophas, frère de saint Joseph, qui avait des enfants d'une première femme » [85] !

Ce n'est là que l'une des innombrables variantes du « roman de Clopas ». Ajoutant leurs propres suppositions à celles de leurs prédécesseurs, les exégètes catholiques ont multiplié les hypothèses les plus imaginatives. De spéculation en spéculation, Cyrille de Jérusalem en était venu à considérer Marie de Cléophas, Marie-Madeleine, Marie mère de Jacques le Mineur et Marie mère de Jésus comme une seule et même femme ! Au début du XXe siècle, le P. M.J. Ollivier a fait de Salomé, épouse de Zébédée, une fille de Marie de Clopas[86]. Et, tandis que la plupart des auteurs, suivant Hégésippe, voient en Cléophas le frère de Joseph, d'autres préfèrent décrire la femme de Cléophas comme la belle-sœur de Marie mère de Jésus.

Parmi les auteurs modernes qui ont ont pris appui sur le témoignage d'Hégésippe, on peut citer Josef Blinzler et John McHugh. Le premier affirme que Simon et Jude sont des fils de Clopas, qui serait un frère de Joseph, tandis que Jacques et Joseph seraient les enfants d'une femme nommée Marie, qui aurait peut-être épousé un frère de Marie mère de Jésus dont on ne sait rien[87]. Le second développe encore une autre théorie. Une Marie sœur de Joseph père de Jésus aurait épousé un inconnu, dont elle aurait eu Jacques et Joseph. Quant à Simon, il serait le fils de Clopas, frère du père de Jésus, et il aurait épousé une femme également nommée Marie, dont il aurait eu un fils portant lui aussi le nom de Simon[88]. Les deux auteurs considèrent donc Clopas comme le frère de Joseph, mais ils divergent pour le reste, Blinzler faisant de Jacques et de Joseph les enfants d'un frère de Marie, tandis que McHugh en fait les enfants d'une sœur de Joseph !

La disparition précoce de Joseph père de Jésus, rapidement attribuée à son « grand âge », a permis à certains auteurs d'imaginer que Marie, après la disparition de son époux, serait allée vivre chez son beau-frère Cléophas. C'est la raison pour laquelle Jésus aurait été regardé comme le « frère » de ses cousins.

85. Ibid.
86. M.J. Ollivier, *De Bethléem à Nazareth. Etude historique sur l'enfance et la jeunesse du Rédempteur*, P. Lethielleux, Paris 1908, pp. 150-151.
87. Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesus*, op. cit., p. 145.
88. John McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, op. cit., pp. 234-254. Hugh J. Schonfield présente à son tour Clopas comme le frère de Joseph, mais sans dire pourquoi il admet cette assimilation (*The Passover Plot. New Light on the History of Jesus*, Bernard Geis, London 1965, p. 182).

On comprend mal, en ce cas, pourquoi Marie n'est jamais explicitement citée en relation avec Cléophas. D'autres ont imaginé, à l'inverse, que Cléophas serait mort avant Joseph, et que c'est ce dernier (ou encore Marie mère de Jésus) qui aurait recueilli ses enfants, avec un résultat identique. Mais si Marie servait en quelque sorte de mère adoptive aux enfants de Cléophas, on ne comprend plus, cette fois, qu'ils puissent être décrits comme les enfants de « Marie de Cléophas », elle-même représentée comme présente au pied de la croix (d'autant que rien ne permet de penser que Cléophas n'est pas lui-même toujours vivant). « Pourquoi ces neveux adoptés seraient-ils toujours avec leur tante alors que leur mère était encore vivante ? », demande à juste raison Pierre-Antoine Bernheim[89].

Une autre tradition, qui provient des apocryphes, a été recueillie par Jacobus de Voragine[90]. La mère de Marie, appelée Anne, aurait épousé successivement trois hommes, auxquels elle aurait donné trois filles, toutes trois dénommées Marie (!). Après la mort de Joachim, père de la mère de Jésus, elle se serait mariée avec Clopas, frère de Joseph, et c'est la fille née de cette union qui serait la véritable mère des « frères de Jésus ». Pour finir, elle aurait épousé un nommé Salomé, dont elle aurait encore eu une fille nommée Marie, qui se serait elle-même mariée avec Zébédée. Du mariage de la deuxième Marie avec Jacques d'Alphée seraient nés Jacques le Mineur, Joseph, Simon et Jude ; du mariage de la troisième Marie avec Zébédée, Jacques le Majeur et Jean l'évangéliste. Les « frères de Jésus » seraient donc les enfants d'une demi-sœur de Marie mère de Jésus, laquelle ne serait pas la femme de Clopas, mais sa fille et l'épouse d'Alphée.

Deux apocryphes, l'Evangile du Pseudo-Matthieu et l'une des vies coptes de Marie, citent aussi les noms de Cléophas et de Marie de Cléophas, mais on ne peut rien en tirer. Le premier est une dérivation tardive du Protévangile de Jacques, la seconde, qui se présente comme un fragment d'homélie d'un disciple des apôtres, Evodius d'Antioche, un texte en copte sahidique qui n'est certainement pas antérieur au IIIe siècle. Selon le Pseudo-Matthieu (52,1), Marie de Cléophas aurait été la sœur de sang offerte à ses parents, Cléophas et Anna, pour les récompenser d'avoir donné à Dieu la mère de Jésus. D'après le second document, Cléophas n'était autre que Joachim, père de Marie et grand-père

89. Op. cit., p. 43.
90. Jacobus de Voragine, *Légende dorée*, trad. Wizewa, 1911, p. 494 (à la date du 8 septembre).

maternel de Jésus. Il en résulte que « Marie de Cléophas » ne ferait qu'un, soit avec la grand-mère de Jésus si l'on voit en elle l'épouse de Cléophas, soit avec sa propre mère si l'on voit en elle sa fille ! On est là devant un tissu d'absurdités.

Le débat autour des trois Marie

Ernest Renan écrivait en 1877 que « les docteurs orthodoxes depuis saint Jérôme croient lever la difficulté en supposant que les quatre personnages énumérés par Marc et Matthieu comme frères de Jésus étaient en réalité ses cousins germains, fils de Marie Cléophas. Mais cela est inadmissible » [91].

La thèse est inadmissible en effet, pour la simple raison qu'elle repose tout entière sur la supposition totalement arbitraire : a) que la « Marie de Clopas » citée dans l'évangile de Jean est identique à la « mère de Jacques et de Joseph [Joset] » citée par Marc et par Matthieu, et b) que ce Jacques et ce Joseph sont les mêmes que ceux dont les noms figurent dans la liste des frères de Jésus. Or, rien ne permet de donner quelque consistance à cette supposition, puisque le nom des enfants de la femme de Clopas n'est pas mentionné chez Jean, et que le nom de l'époux de Marie « mère de Jacques et de Joseph » n'est mentionné ni chez Marc ni chez Matthieu.

Cette conclusion est encore renforcée par les considérations suivantes :

1) Le lien entre « Marie de Clopas » et Marie mère de Jésus apparaît pour le moins ténu. Mis à part Jean 19,25, verset sur lequel nous allons revenir, les évangiles ne mentionnent explicitement aucune sœur de Marie – encore moins une sœur mariée à un nommé Clopas ou Cléophas –, pas plus du reste qu'aucun frère de Joseph. Sur la famille de Marie, on sait d'ailleurs peu de choses. Matthieu n'en dit rien. Marc n'évoque même pas la naissance et l'enfance de Jésus, et il en va de même de Jean. Luc (1,36) se borne à présenter Marie comme

91. *Les évangiles*, op. cit., p. 537. « Toute la tradition hiérosolymitaine, ajoutait-il, distingue parfaitement les frères du Seigneur de la famille de Clopas [...] Notoirement Jacques, frère du Seigneur, n'était pas fils de Clopas (dans l'Evangile de la Nativité de Marie, prologue, il est expressément appelé fils de Joseph) [...] Dans l'Evangile des Hébreux, qui a si souvent la supériorité sur les autres textes synoptiques, Jésus appelle directement Jacques “mon frère”, expression tout à fait exceptionnelle et qu'un frère n'eût certainement pas employée pour un cousin germain » (ibid., pp. 541-542).

une « parente » d'Elisabeth, l'épouse de Zacharie. Inversement, « Marie de Clopas » n'apparaît, en dehors de l'épisode de la Crucifixion, à aucun moment dans le texte des évangiles. Elle est totalement absente des synoptiques. Il en va de même de son mari, et jamais on ne lui attribue non plus des enfants qui auraient porté le même nom que deux des frères de Jésus.

2) On lit en Jean 19,25 : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie, [femme] de Clopas, et Marie de Magdala ». Ce verset n'est pas clair, car il autorise plusieurs lectures. La question est de savoir comment cette énumération doit être comprise. A première vue, Jean énumère trois femmes, la première étant la mère de Jésus, la deuxième sa tante maternelle, et la troisième celle que l'on connaît sous le nom de Marie-Madeleine (Marie de Magdala, dite aussi la Magdalénienne). Cependant, une autre lecture conduit à en reconnaître quatre. Il suffit pour cela d'admettre que « la sœur de sa mère » (qui ne serait pas autrement nommée) et « Marie, [femme] de Clopas » sont deux personnages distincts au lieu d'un seul. Les exégètes ont toujours été partagés sur ce point. Ceux qui en tiennent pour la première lecture, comme Lücke, Ewald ou encore Jean Réville[92], font observer que, si l'on se reporte au texte grec, on constate que chaque partie de l'énumération est séparée de la précédente par la particule copulative *kai*, « et », tandis que cette particule fait défaut entre « la sœur de sa mère » et « Marie, [femme] de Clopas ». Ils en concluent que « Marie, [femme] de Clopas » n'est qu'une apposition à *adelphè*, « sœur », et que les deux membres de phrase se rapportent à la même personne. Cet argument n'est cependant pas très probant. Il est en effet parfaitement logique d'écrire : « Près de la croix se tenaient : 1) sa mère et la sœur de sa mère ; 2) Marie, [femme] de Clopas et Marie de Magdala ». Ce découpage opère un balancement logique entre les deux premières femmes, qui sont des parentes de Jésus (sa mère et sa tante), et les deux dernières, qui sont des disciples. Un tel balancement se retrouve en plusieurs autres passages des évangiles.

Ceux qui soutiennent la seconde lecture, comme Theodor Zahn[93] ou Bernhard Weiss[94], font valoir : a) qu'il est peu probable que deux sœurs aient porté le même nom ; b) que la qualification de « sœur » devrait logiquement venir après le nom de « Marie, [femme] de Clopas » (en sorte que l'on devrait

92. Jean Réville, *Le quatrième évangile*, Paris 1901, p. 274.
93. « Brüder und Vettern Jesu », art. cit., p. 339.
94. Bernhard Weiss, *Das Johannes-Evangelium*, Göttingen 1902, p. 507.

lire « et Marie, [femme] de Clopas et sœur de sa mère »). Le premier argument est le plus fort. L'auteur de l'évangile de Jean n'y a peut-être pas été insensible, puisqu'il n'attribue pas une seule fois le nom de Marie à la mère de Jésus. C. Wieseler, au XIX[e] siècle, estimait lui aussi que Jean 19,25 mentionne quatre femmes, et non trois : Jean aurait donné seulement les noms des deux dernières, omettant de citer ceux de la mère de Jésus et de sa sœur[95]. Beaucoup de ceux qui sont partisans de cette hypothèse pensent possible d'identifier la sœur de Marie à la femme de Zébédée, mère des apôtres Jacques et Jean, qui pourrait être aussi la Salomé citée en Marc 15,40 et 16,1[96]. Jean énumèrerait ainsi : 1) Marie mère de Jésus ; 2) Salomé, mère des fils de Zébédée et sœur de la précédente ; 3) Marie de Clopas ; 4) Marie de Magdala.

Il est difficile de conclure sur ce point précis. Si « Marie de Clopas » et la sœur de la mère de Jésus sont des personnes distinctes, toute la construction imaginée par les auteurs chrétiens pour identifier les « frères de Jésus » comme des enfants de Clopas s'effondre. En revanche, le problème posé par l'attribution du même prénom à deux sœurs issues d'un même lit disparaît : l'une des deux sœurs en question s'appelait Marie, l'autre (peut-être) Salomé. Si par contre « Marie de Clopas » et la sœur de la mère de Jésus ne sont qu'une seule et même personne, ce problème, qualifié par Renan de « suprême invraisemblance », resurgit aussitôt. On peut bien entendu chercher à le résoudre, come l'ont fait certains auteurs, en faisant de Marie mère de Jésus la belle-sœur ou la demi-sœur, et non plus la sœur, de « Marie de Clopas » [97]. Mais ce n'est qu'une supposition gratuite, puisque le texte évangélique porte le mot « sœur » et pas autre chose.

3) Jean 19,25 est encore plus équivoque quant à la nature exacte du lien de parenté entre « Marie de Clopas » et Clopas lui-même. L'habitude a été prise de traduire « Marie, femme de Clopas » [98], mais en réalité le texte grec porte

95. C. Wieseler, « Die Söhne Zebedaï Vettern des Herrn », in *Theologische Studien und Kritiken*, 13, 1840, pp. 648-694.

96. C'est la solution à laquelle se rallient notamment C. Wieseler et Bernhard Weiss. Thomas Bernard et Jean-Luc Vesco écrivent eux aussi, à propos de la « sœur de la mère de Jésus », qu'on peut « l'identifier avec Salomé, la mère des fils de Zébédée, Jean et Jacques » (*Marie de Magdala. Evangiles et traditions*, Saint-Paul, Paris 1982, p. 19). Le P. Lagrange s'était rallié quelque temps à cette opinion, tout en estimant, contre toute vraisemblance, que les apôtres Jacques et Jean faisaient partie des « frères de Jésus » (*Saint-Jean*, 1925, p. 493). Cependant, quatre ans plus tard, dans son *Saint-Marc* (1929, p. 93), il assurait que la sœur de Marie était plutôt « une autre Marie, épouse d'Alphée, qui était peut-être de lignée lévitique », sans pour autant assimiler celle-ci à

seulement les mots « *Maria è tou Klôpa* », c'est-à-dire « Marie de Clopas ». Il est donc impossible, en toute rigueur, de savoir si cette Marie est l'épouse, la sœur, la mère, la fille, la nièce, voire la belle-fille ou la belle-sœur de Clopas. La formule employée atteste seulement l'existence d'un lien de parenté quelconque. Tout ce que l'on peut dire est que le sens d'« épouse » est loin d'être le plus probable. L'usage de l'ellipse en grec a en effet le plus souvent le sens de « fils de » : quand les évangiles parlent de « Jean de Zébédée », il faut entendre « Jean fils de Zébédée ». Pour exprimer un lien conjugal, les évangiles canoniques n'emploient pas cette construction, mais utilisent en général le mot *gunè*, « femme, épouse » : ainsi pour la femme de Pilate (Matthieu 27,19), la femme de Lot (Luc 17,32), la femme de Chuza (*Iokana, gunè Kouza*), etc. Ecrire « Marie, femme de Clopas » revient donc à solliciter le texte, en supposant résolu le problème des liens de parenté entre cette Marie et Clopas[99]. En réalité, ces liens ne sont pas précisés, ce qui ouvre la porte à toutes les interprétations[100].

« Marie de Clopas ». On voit l'incertitude ! Les apôtres Jacques et Jean, fils de Zébédée, sont ceux à qui Jésus « donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire fils du tonnerre » (Marc 3,17). Cette dernière mention, qui ne figure que chez Marc, est étrange, pour ne pas dire énigmatique. Le semblant d'explication donné en Luc 9,54 (« Les disciples Jacques et Jean dirent : Seigneur, veux-tu que nous ordonnions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? ») est peu convaincant.

97. Hégésippe, cité par Eusèbe, faisant de Clopas le frère de Joseph, son épouse devient du même coup la belle-sœur de la mère de Jésus. La même thèse a été reprise par l'abbé Prat, op. cit. D'autres commentateurs parviennent au même résultat en faisant de « Marie de Clopas » la sœur de Joseph. Les auteurs catholiques affirmant que les « frères de Jésus » sont en réalité ses cousins, on ne voit d'ailleurs pas pourquoi ils ne s'autoriseraient pas aussi à tenir la « sœur » de Marie pour sa cousine.

98. Cf. par exemple la Bible de Jérusalem, op. cit., p. 1885.

99. René Laurentin, par exemple, n'hésite pas à écrire : « Marie avait une sœur, sans doute femme de Clopas, nous apprend Jean 19,25 » (*Vie authentique de Jésus-Christ*, op. cit., vol. 2, p. 87). Jean ne nous apprend rien de tel. Le plus fort est que Laurentin, dans le même livre, avoue lui-même que l'on n'a pas le droit d'être aussi affirmatif : « On n'a pas le moyen de savoir si "la sœur de sa mère" et "Marie, femme de Clopas", qui suit immédiatement, sont la même femme ou deux personnages différents » (ibid., p. 190). Si l'on n'en a pas le moyen, comment peut-on dire que « Marie avait une sœur, sans doute femme de Clopas » ? Jean Potin, lui, va jusqu'à falsifier l'évangile de Marc pour faire croire que les frères de Jésus sont les enfants de « Marie de Clopas » : « Jacques dont il est question ensuite est "le Mineur, fils de Clopas et de Marie, frère de José, de Jude et de Simon" (Marc 6,3) ». Cette citation est fausse : la mention « fils de Clopas et de Marie » ne figure pas chez Marc. L'affirmation de Jan Cantinat, selon laquelle « d'après le Nouveau Testament, Jacques le frère du Seigneur est le fils de Marie femme de Clopas » (*Les*

4) L'identification de Marie de Clopas (ou de la sœur de Marie mère de Jésus) avec « Marie mère de Jacques et de Joseph » (Matthieu 27,56) ou « Marie mère de Jacques le Petit et de Joset » (Marc 15,40) est tout aussi problématique, puisque Marie de Clopas (tout comme la sœur de Marie mère de Jésus) ne se voit attribuer chez Jean aucun enfant. Cette identification repose toute entière sur l'absence de Marie de Clopas dans les synoptiques et sur le fait qu'à l'inverse, l'évangile de Jean ignore complètement Marie mère de Jacques et de Joseph [Joset]. Cela suffit-il à dire qu'il s'agit d'une seule et même personne ?

Les choses se compliquent encore si l'on examine de près le texte de Marc 15,40. Là où la Bible de Jérusalem traduit « Marie mère de Jacques le Petit et de Joset, et Salomé », le texte grec dit littéralement : « Marie de Jacques le Petit mère de Joset, et Salomé ». C'est pourquoi l'on a proposé d'autres traductions, qui rendent toutes la thèse de Jérôme encore plus improbable : « Marie, fille de Jacques le Petit et mère de Joset », « Marie, femme de Jacques le Petit et mère de Joset », etc. Certains exégètes pensent même que Marc cite, lui aussi, non pas trois, mais quatre femmes : Marie de Magdala, Marie (femme, fille ou mère) de Jacques le Petit, la mère de Joset, et Salomé[101]. Le passage correspondant chez Matthieu n'est pas plus clair. Le verset 27,56 énumère « Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée », mais une lecture attentive du texte grec suggère que les deux dernières n'en font peut-être qu'une : « Marie mère de Jacques et de Joseph, elle-même mère des fils de Zébédée » (*è tou Iakobou kai 'Iôseph mètèr kai è mètèr tôn uiôn Zebedaiou*). C'est dire s'il est difficile de tirer quoi que ce soit de ce passage.

5) Même s'il faut retenir comme correctes les traductions habituelles de Marc 15,40 et Matthieu 27,56, on voit mal ce qui permet de dire que le Jacques

épîtres de saint Jacques et de saint Jude, Gabalda, Paris 1973, p. 47), est tout aussi mensongère. Comme l'écrit Pierre-Antoine Bernheim, « si le Nouveau Testament le montrait aussi clairement, on comprendrait mal pourquoi il aurait fallu trois siècles de réflexion intensive pour que quelqu'un puisse enfin s'en apercevoir » (op. cit., p. 39).

100. Les *Actes apostoliques* attribués à un certain Abdias, qui furent d'abord traduits en grec par Euthrope, puis en latin par Jules l'Africain, et qui auraient été rédigés au VIe siècle, font de Marie de Clopas la fille, et non l'épouse, de Clopas. C'était également l'opinion de Jérôme. Elle a été reprise par Claude Roure, art. cit. Le P. Th. Calmes assure, lui, que par « Marie de Clopas », il faut entendre « sœur de Clopas » (*L'évangile selon saint Jean. Traduction, critique, introduction et commentaire*, Paris 1904, p. 440). Toutes ces suppositions sont aussi arbitraires les unes que les autres.

101. Cf. Simon Légasse, *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre évangiles*, Cerf, Paris 1995, pp. 134 et 271.

(le Petit) et le Joseph [ou Joset] qui s'y trouvent mentionnés sont identiques aux personnages portant ce nom dans la liste des frères de Jésus. Cette liste comprend en effet quatre noms : Jacques, Joseph [Joset], Jude et Simon, qui nous sont donnés par les deux mêmes évangélistes (Marc 6,3 et Matthieu 13,55). S'il s'agissait des mêmes personnages, pourquoi Marc 15,40 et Matthieu 27,56 n'en mentionneraient-ils que deux, alors qu'ils en ont donné quatre précédemment ? Pourquoi Jude et Simon feraient-ils à chaque fois défaut ? Et quelle leçon tirer du fait que c'est seulement en association avec Marie mère de Jésus que ces quatre noms sont cités ? De tels faits montrent combien il est difficile d'identifier Jacques (le Petit) et Joseph [Joset] aux deux frères de Jésus portant ce nom[102].

Il est raisonnable de penser qu'on se trouve en fait tout simplement en présence d'homonymes. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque de Jésus, le nombre de noms en usage en Palestine était limité, et que les noms les plus populaires étaient portés par un nombre considérable d'individus. Le nom de Marie (Miriam/Myriâm) était au Ier siècle porté par une femme sur quatre. Joseph (ou Joset), nom du onzième fils de Jacob, père éponyme de la tribu qui par la suite se divisa en deux pour donner naissance à la tribu d'Ephraïm et à celle de Manassé, était lui aussi extrêmement courant. Jacques (Yaakov/Yakob), nom du fils cadet d'Isaac, était tout aussi répandu. Il en allait de même de Jude (ou Judas) et de Simon (ou Siméon), peut-être parce que ces noms avaient été ceux de deux des protagonistes de la révolte des Maccabées. Autant dire qu'il y avait à l'époque bien des femmes appelées Marie, ayant pour enfants des fils nommés Jacques et Joseph ! Les évangiles canoniques nous présentent eux-mêmes plusieurs Jacques, plusieurs Simon, plusieurs Marie, plusieurs Joseph, etc. Il est difficile de savoir de qui il s'agit lorsque ces noms sont cités sans autre précision, d'autant qu'à ces homonymies s'ajoutent aussi des synonymies. Marie mère de Jésus peut elle-même très bien avoir eu, en plus de quatre autres enfants nommés Jacques, Joseph, Jude et Simon, une sœur ou une belle-sœur dont les fils se seraient également appelés Jacques et Joseph. « Les fréquentes homonymies qui répandent tant d'embarras sur l'histoire des Juifs à toutes les époques, observait déjà Ernest Renan, rendent presque insolubles les questions relatives à la famille de Jésus » [103].

102. Cf. Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark*, Macmillan, London 1996, p. 598.

103. *Les évangiles*, op. cit., appendice, p. 537.

On remarque par ailleurs que Marc 15,40 fait état d'un « Jacques le Petit » (*ho mikros*), alors qu'il n'est question que d'un « Jacques » tout court en 6,3. Rien dans le reste de l'évangile ne laisse deviner la raison d'être de ce sobriquet, traduit parfois par « le Mineur » (mais qui peut aussi vouloir dire « le cadet »). Cependant, si Marc avait voulu, de cette façon, distinguer le frère de Jésus de l'apôtre Jacques, fils de Zébédée, il aurait dû logiquement le faire en 6,3, lorsqu'il a pour la première fois fait allusion aux frères de Jésus. Comme l'a noté John P. Meier[104], le fait qu'il ne fournisse cette précision qu'en 15,40 tend à démontrer qu'il ne s'agit précisément *pas* d'un frère de Jésus. D'autant que, dans les Actes des apôtres et dans la littérature chrétienne primitive, Jacques « le frère du Seigneur » n'est jamais appelé le Petit ou le Mineur, mais généralement Jacques le Juste (*dikaios*) [105].

6) L'absence dans les synoptiques de toute mention de la mère de Jésus lors la Crucifixion pose un problème. Comme on l'a vu, seul l'évangile de Jean signale sa présence au pied de la croix. A supposer qu'il y ait un noyau historique dans cet épisode, ce qui n'est évidemment pas prouvé[106], on peut se demander comment les synoptiques, en particulier Luc et Matthieu (dont le prologue, surtout chez Luc, accorde une certaine importance à Marie), ont pu passer un tel détail sous silence[107]. Où se trouvait donc Marie en des circonstances si dramatiques ? Est-il également concevable que Marie de Magdala et une « autre Marie » se soient préoccupées de Jésus dans son tombeau, mais non sa propre mère ? Si l'on veut à tout prix « harmoniser » l'évangile de Jean et les autres évangiles canoniques, la solution vers laquelle on est poussé consiste à supposer que Marie mère de Jésus est bien mentionnée par les synoptiques, mais sans être désignée comme telle. Marie de Magdala et la mère des fils de Zébédée

104. *A Marginal Jew*, op. cit., vol. 1, p. 356. Cf. aussi John P. Meier, « The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective », in *Catholic Biblical Quarterly*, janvier 1992, pp. 1-28.

105. Cf. Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* 2,23,5-7), mais également l'Evangile de Thomas (logion 12) et l'Evangile des Hébreux. Ce qualificatif pourrait avoir été inspiré par la figure du « juste souffrant » telle qu'elle est décrite, notamment, dans les écrits de Qumrân sur le Maître de Justice

106. La péricope des « saintes femmes au Calvaire » permet surtout de constater que les apôtres n'y sont pas. C'est la raison pour laquelle Rudolf Bultmann n'hésite pas à écrire que toute cette scène a été imaginée pour remplacer les disciples en fuite (*L'histoire de la tradition synoptique*, Seuil, Paris 1973, p. 336).

107. « Les synoptiques, écrit l'abbé Prat, ne signalent pas la présence de la Sainte Vierge, sans doute parce qu'ils croient inutile de la mentionner » (op. cit., p. 535). Est-ce crédible ?

étant a priori exclues, il faudrait alors admettre que c'est elle qui se trouve évoquée sous le nom de « Marie mère de Jacques et de Joseph » (Matthieu 27,56) ou « de Jacques le Petit et de Joset » (Marc 15,40). Elle pourrait du même coup être assimilée à la « mère de Joset » citée en Marc 15,47, à la « mère de Jacques » citée en Marc 16,1 et en Luc 24,10, voire à « l'autre Marie » citée en Matthieu 27,61 et 28,1[108]. Mais la question se pose de savoir pourquoi elle serait désignée ici d'une manière aussi indirecte. On se heurte également aux difficultés exposées plus haut (le fait, en l'occurrence, que ne seraient mentionnés que deux de ses fils) [109]. Le dilemme reste donc entier. Soit la mère de Jésus n'était pas présente au pied de la croix, et dans ce cas le récit de Jean n'est que pure affabulation, soit elle s'y trouvait, et il devient incompréhensible que les synoptiques ne signalent pas sa présence aux côtés des trois autres « saintes femmes ». La « mère de Jacques et de Joseph » ne pouvant être confondue avec « Marie de Clopas », son assimilation avec la mère de Jésus serait de toute façon sans incidence pour le sujet qui nous occupe.

7) Jérôme, on l'a vu, s'est appuyé sur un texte de Hégésippe, cité par Eusèbe (*Hist. Eccl.* 3,11,4-32 et 4,22,4-15), qui fait de Clopas un frère de Joseph, père (supposé) de Jésus, et attribue à ce Clopas un fils du nom de Siméon, pour assimiler ce Siméon au Simon cité par Marc et Matthieu parmi les frères de Jésus. C'était faire preuve de beaucoup d'audace[110]. En effet, si Siméon fils de Clopas était l'un de ceux que les évangiles présentent comme les frères de Jésus, alors il était aussi, nécessairement, le frère du plus éminent d'entre eux, Jacques « le frère du Seigneur » (Gal. 1,19), à qui il succéda à la tête de la communauté de Jérusalem. Or, le même Hégésippe dont Jérôme invoque l'autorité exclut radicalement cette possibilité, puisqu'il écrit : « Après que Jacques le Juste eut rendu

108. Cf. Robert H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, William Eerdmans, Grand Rapids 1993, pp. 976-977. Au début du XIe siècle, Théophylacte, évêque d'Acrida en Bulgarie, assimilait encore la « Marie mère de Jacques » qui découvre le tombeau vide de Jésus en Luc 24,10 à la *Théotokôs*, c'est-à-dire à « Marie mère de Dieu ».

109. « Cette Marie [mère de Jacques et de Joset] ne peut être la mère de Jésus, car c'est par cette dernière expression qu'elle serait désignée en pareille circonstance », écrit Claude Roure, art. cit., p. 38. C'est en effet probable, mais ce n'est pas certain.

110. Il est vrai qu'Eusèbe de Césarée n'hésite pas à parler lui-même d'un « Simon de Clopas mentionné dans le livre de l'évangile » (*Hist. Eccl.*, 3,11,32). Plus loin, il ajoute : « L'évangile mentionne Marie, femme de Clopas, mère de Simon, comme nous l'avons montré plus haut » (32,4). Le problème est qu'il n'a rien montré du tout, car aucun « Simon de Clopas » n'est cité dans le « livre de l'évangile ».

son témoignage [= eut été tué] comme le Seigneur et pour la même doctrine, le fils de son oncle, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque : tous le préférèrent comme deuxième [évêque] parce qu'il était le cousin [*anepsios*] du Seigneur ». Il tombe sous le sens que si Clopas était l'oncle de Jacques, il ne pouvait pas être son père. Et que « Jacques le Juste » ne pouvait être à la fois le fils et le neveu de Clopas, à la fois le fils et le cousin de Siméon[111] !

Quant à Clopas, on ignore complètement si, au moment de la vie publique de Jésus, il était mort ou vivant. Luc 24,18 attribue le nom de Cléophas à l'un des deux disciples qui, faisant route vers Emmaüs[112], rencontrent Jésus ressus-

111. Il était en fait d'autant plus imprudent de se réclamer de l'autorité de Hégésippe pour démontrer que les « frères de Jésus » étaient en réalité ses cousins que, au témoignage même d'Eusèbe de Césarée, cet historien était lui-même convaincu que Jésus avait eu de véritables frères. C'est d'ailleurs pourquoi il décrivait Jude comme un « frère du Seigneur selon la chair ». Si Hégésippe parlait aussi bien des frères de Jésus que de son cousin, c'est qu'il ne les confondait pas. Dans son traité sur les hérésies, Epiphane reconnaît que Siméon fils de Clopas n'était pas le frère, mais au mieux le cousin de Jacques « frère du Seigneur » (*Adversus hæreses* 78,7). La tradition veut que ce Siméon ait subi le martyre sous Trajan à l'âge de cent-vingt ans (sic), et qu'il ait eu lui-même pour successeur un Jude ou Judas, qu'on décrit tantôt comme son propre frère, tantôt comme un fils de Jacques le Petit. Cf. Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1990.

Il faut par ailleurs rappeler que les « témoignages » d'Hégésippe sont toujours à prendre avec précaution. Hégésippe est un auteur de la seconde moitié du IIe siècle dont on ne sait pas grand chose, sinon qu'il travaillait à fixer par écrit des traditions orales recueillies en araméen et en grec. Juif converti au christianisme, il serait venu à Rome sous Anicet et aurait rédigé l'essentiel de ses travaux sous Hadrien. La valeur de ses informations est impossible à évaluer, car ses œuvres ont totalement disparu. On n'en connaît que ce qu'Eusèbe de Césarée affirme y avoir trouvé. Or, Eusèbe est lui-même loin d'être fiable. Peu intéressé par les controverses dogmatiques, son principal souci est de dresser des listes d'évêques, de papes et de martyrs dans une perspective essentiellement apologétique. En plusieurs occasions, il semble avoir délibérément falsifié les textes et suppléé à ses lacunes par les seules ressources de son imagination. Né entre 265 et 275 à Césarée de Palestine, ce Grec d'Asie aurait d'abord appartenu à une famille assez modeste. On ne lui connaît pas de nom de famille, et l'on a même pensé qu'il aurait pu être dans sa jeunesse l'esclave d'un riche chrétien nommé Pamphile. Ordonné prêtre vers 300, il fut emprisonné en 307, avant d'être libéré dans des circonstances mystérieuses. Selon Athanase et Epiphane, il aurait acheté sa liberté au prix d'une apostasie. Exilé en Phénicie, puis en Egypte, il rentra à Césarée après l'édit de Galère (311) et devint quatre ans plus tard évêque de la ville. Cependant, lorsqu'éclate l'hérésie arienne, il se rallie bruyamment aux thèses d'Arius, ce qui lui vaut d'être excommunié par le concile d'Antioche. Peu après le concile de Nicée il rentre dans le rang, n'hésitant pas, lors du nouveau concile d'Antioche, en 330, à faire déposer et exiler l'évêque de cette ville, Eustathe, qui avait tenté de rouvrir le débat sur la question arienne. Parallèlement,

cité. Marc 16,12-13, qui rapporte beaucoup plus brièvement cet épisode, ne mentionne aucun nom. Luc ne donne pas non plus le nom du second disciple, ce qui a permis de faire sur son compte « les conjectures les plus diverses et les plus gratuites » [113]. Rien, bien entendu, ne permet de dire que ce Cléophas est identique au Clopas cité dans l'évangile de Jean. L'abbé C. Fouard estime que le disciple d'Emmaüs « ne doit pas être confondu avec Cléophas [...] époux de Marie, sœur de la Sainte Vierge » [114]. Mais il ne dit pas pourquoi. Eusèbe de Césarée professait l'opinion inverse (*Hist. Eccl.* 3,11). La vérité est qu'on n'en sait rien.

il intrigue avec la dernière platitude pour devenir l'un des protégés de l'empereur Constantin, dont il rédige le panégyrique vers 337. Il mourut aux environs de 340. Son *Histoire ecclésiastique*, qui fut traduite en latin par Rufin à la fin du IVe siècle, se place du point de vue exclusif de son temps. Eusèbe pose en postulat implicite que l'Eglise a toujours existé, depuis l'époque de Jésus, sous la forme qu'il lui connaît. Il ne donne aucune date, si bien qu'il est impossible de savoir comment il compte les années. Son information est particulièrement défectueuse sur l'épiscopat de Rome et la partie occidentale de l'Empire. Il mentionne à peine le conflit de l'Eglise de Rome avec les gnostiques et ne parle même pas de la formidable crise qui aboutit à l'éviction de Marcion et de Valentin. A l'occasion, il confond la Gaule et la Galatie (*Hist. Eccl.* 3,4,8). Déclarant s'appuyer sur Hégésippe, il attribue à Domitien un édit destiné à faire cesser « la persécution contre l'Eglise » (*Hist. Eccl.* 3,20,4-5) dont nul n'a jamais entendu parler. Même sur les périodes les plus proches de son temps, il commet des erreurs grossières. Bernard Dubourg, qui n'hésite pas à voir en lui un « sérieux précurseur de Jdanov », écrit : « Quand on sait comment notre Eusèbe, premier historien ecclésiastique, a remanié sa biographie de Constantin au gré des événements et des fluctuations de son envie de lui plaire et de le servir, en gommant des noms, en triturant les faits et en les trafiquant, on devine du même coup quelle confiance il faut lui accorder en tant que narrateur et rapporteur des premiers temps du christianisme » (*L'invention de Jésus*, vol. 1, Gallimard, Paris 1987, pp. 18-19). Cf. aussi Guy Fau, « Eusèbe de Césarée et son histoire de l'Eglise », in *Cahiers du Cercle Ernest-Renan*, mars 1976, pp. 1-32.

112. Au temps de Jérôme, on identifiait l'ancienne Emmaüs à la ville appelée plus tard Nicopolis (aujourd'hui Amouas). Mais Nicopolis était située à 176 stades de Jérusalem, alors que Luc 24,13 parle de 60 stades. Pour mettre le texte en harmonie avec la géographie, on a ensuite identifié Emmaüs à Kolonieh, qui se trouve effectivement à 60 stades environ de Jérusalem, sur la route de Jaffa. Cette seconde proposition ne repose que sur un souci d'apologétique.

113. Mgr Le Camus, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, op. cit., vol. 3, p. 438. On a ainsi imaginé que le second disciple d'Emmaüs n'était autre que Jacques « le frère du Seigneur », ou bien « Marie de Clopas » (cf. Margaret C. Ives, *Women of the Passion. The Women of the New Testament Tell Their Stories*, Canterbury Press, Norwich 1998, pp. 99-102), ou encore Pierre, Nathanaël, et même le futur évangéliste Luc. Origène, cité par Narsaï dans son commentaire sur le Diatessaron de Tatien, identifiait ce disciple anonyme au Siméon fils de Clopas dont Hégésippe fait le cousin de Jacques « frère du Seigneur ». Ce Siméon aurait cheminé vers Emmaüs en compagnie de son père. La même opinion fut soutenue par Cyrille d'Alexandrie.

114. Op. cit., vol. 2, p. 415.

Jacques « frère du Seigneur » et Jacques d'Alphée

Dans son traité contre Helvidius, Jérôme a également été le premier à identifier Jacques « frère du Seigneur », chef de la communauté de Jérusalem, à l'obscur Jacques [fils] d'Alphée, membre des Douze, en même temps qu'à Jacques le Petit cité en Marc 15,40. Cette assimilation a été acceptée lors du concile de Trente par l'Eglise latine, qui a attribué une fête commune aux deux personnages à la date du 3 mai. Elle a en revanche été refusée par l'Eglise grecque[115]. Pour asseoir sa thèse, Jérôme s'appuie sur un passage de l'épître aux Galates où Paul, rendant compte de son premier voyage à Jérusalem, dit qu'en dehors de Céphas (Pierre), il n'a « pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur » (Gal. 1,19). Jérôme en conclut que Jacques faisait partie des Douze. Comme il ne peut s'agir de Jacques fils de Zébédée, puisque celui-ci a été mis à mort en 42-44, sur l'ordre de Hérode Agrippa Ier (cf. Actes 12,1-2), alors que Jacques « frère du Seigneur » est mort lapidé en 62 (cf. *Hist. Eccl.* 2,23,1), il en conclut qu'il s'agit de « Jacques, le fils d'Alphée », que les synoptiques placent en tête du troisième groupe des disciples (Marc 3,18, Matthieu 10,4, Luc 6,15), et qui est également cité dans les Actes (1,13).

Mais Jérôme a déjà présenté les « frères de Jésus » comme des enfants de Clopas (Cléophas), dont il fait, en suivant Hégésippe, le frère de Joseph. Il entreprend donc de démontrer que Clopas et Alphée sont un seul et même personnage ! Pour ce faire, il assure que « Alphée » et « Clopas » représentent le même nom araméen Halphaï ou Chelphaï prononcé avec ou sans aspiration[116]. (En syriaque, Cléophas se dit « Kleopha », et Alphée « Chalfaï », désignations qu'on peut trouver phonétiquement assez proches). Le *cheth* hébreu pouvant se rendre, soit par un « h » dur aspiré, soit par une consonne plus rude comme « c » ou « k », les deux formes ne diffèreraient que par la manière dont a été transcrite en grec la gutturale initiale[117].

115. Les Eglises orthodoxes célèbrent la fête de Jacques d'Alphée le 9 octobre, celle de Jacques frère du Seigneur le 25 octobre. Cette distinction est également faite par les Constitutions apostoliques (2,55), les Reconnaissances Pseudo-Clémentines (*Recogn.* 1,43), Epiphane (*Adversus hæreses* 79,3), Grégoire de Nysse (*Orat. II, de Resurrectione*, 49) et Victorin (1,19). Le protestantisme a généralement suivi l'opinion de l'Eglise grecque.

116. Un peu à la façon dont le « Ludwig » germanique a pu aboutir à la fois à Aloysius et à Ludovicus.

117. Cf. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, vol. 3, Victor Lecoffre-J. Gabalda & Cie, 1912, p. 191.

Cette identification de Jacques « frère du Seigneur » avec Jacques d'Alphée est en réalité tout à fait invraisemblable.

On ne peut rien tirer, tout d'abord, du passage de l'épître aux Galates sur lequel s'appuie Jérôme. Ce verset bien connu – il a fait couler des flots d'encre – est en effet controversé. La question est de savoir s'il signifie que Paul n'a vu qu'un seul apôtre, en l'occurrence Pierre, et que par ailleurs il rencontré Jacques, ou qu'en plus de Pierre le seul apôtre qu'il ait rencontré était Jacques. Le texte grec (*éteron dé tôn apostolôn*), où le mot *éteron* semble qualifier Pierre (*Pétron*) plutôt que Jacques (*Iakôbou*), favorise la première interprétation, selon laquelle Jacques ne faisait pas partie des apôtres. La traduction : « Je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est [sauf, à l'exception de] Jacques » (trad. de Louis Segond) serait en ce cas erronée[118]. En outre, même s'il l'on avait la certitude que Paul plaçait Jacques parmi les apôtres, cela ne voudrait pas encore dire qu'il le comptait au nombre des Douze. Dans ses épîtres, Paul emploie en effet le mot « apôtres » pour désigner une communauté nettement plus large que les Douze. Il lui arrive d'ailleurs de se décrire lui-même comme un apôtre et de s'attribuer un statut égal à celui des « apôtres » de Jérusalem, ses « prédécesseurs » (Gal. 1,17). Dans la première épître aux Corinthiens, il distingue nettement Jacques des Douze lorsqu'il énumère la liste des apparitions de Jésus ressuscité : « Il est apparu à Céphas, puis aux Douze […] Ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres » (1 Cor. 15,5-7) [119]. D'une façon générale, Paul ne fait pas grand cas des Douze, qu'il ne mentionne qu'une seule fois (dans le passage qu'on vient de citer). Encore de nombreux spécialistes estiment-ils que cette mention est un ajout tardif d'un copiste désireux d'accorder le texte de Paul avec les évangiles et les Actes. « La quasi-absence des Douze dans les épîtres pauliniennes, écrit Bernheim, suggère que ce groupe n'a, au mieux, joué

118. On notera que les Actes des apôtres donnent une version très différente du premier voyage de Paul à Jérusalem. Selon eux, c'est Barnabé qui aurait présenté Paul aux apôtres : « Arrivé à Jérusalem, il essayait de se joindre aux disciples, mais tous en avaient peur, ne croyant pas qu'il fût vraiment disciple. Alors Barnabé le prit avec lui, l'amena aux apôtres… » (9,26-27). Walter Schmithals (*The Office of an Apostle*, Abingdon, Nashville 1965, p. 65) estime pour sa part que Paul a cultivé volontairement l'ambiguïté : ne considérant pas Jacques comme un apôtre, il aurait laissé ouverte la possibilité qu'on le regarde néanmoins comme tel. Cette interprétation paraît très aventurée.

119. Cette apparition à Jacques n'a pas été retenue dans les évangiles canoniques, preuve supplémentaire d'une volonté de gommer l'importance du « frère du Seigneur ». Elle est en revanche fréquemment mentionnée dans les apocryphes.

qu'un rôle éphémère après la mort de Jésus » [120]. Paul se borne à dire que la communauté de Jérusalem était dirigée par un groupe de trois « piliers » (ou « colonnes »), au premier rang desquels il place Jacques. Les évangiles canoniques, de leur côté, distinguent nettement le groupe des frères de Jésus de celui des Douze, et il en va de même dans les Actes. Ce que l'on sait de la première communauté de Jérusalem atteste qu'un conflit d'influence opposa les deux groupes. Il n'y a donc aucune raison de penser que Jacques ait jamais fait partie des Douze[121].

L'argument philologique employé par Jérôme n'est pas plus convaincant. Selon certains, le nom de Clopas ou Cléophas (ou encore Clophas, Kliafa, Kaliofa, etc.), transcrit Klôpa[s] dans les évangiles, serait plus proche d'un surnom que d'un véritable nom. Cependant, on y voit en général une contraction du grec Kléopâtros, « [né] d'un père illustre » (c'est aussi le sens d'Antipas ou Antipater). Sa forme féminine serait alors Cléopâtre. Quant à Alphée [Alphaios], il pourrait s'agir de la forme hellénisée de l'hébreu Eliphas. Ce nom apparaît dans le Talmud de Babylone sous la forme Ilpha ou Ilphaï[122]. Opérer un rapprochement entre deux noms aussi différents est en tout cas audacieux. Ernest Renan, qui y avait encore consenti dans sa *Vie de Jésus*, en a par la suite exclu toute possibilité : « Alphaios, écrit-il, est le nom hébreu Halphaï, et Klôpas ou Kleôpas est une abrévation de Kleopatros » [123]. C'est sans doute la raison pour laquelle certains auteurs chrétiens ont imaginé des solutions de rechange : « Marie de Clopas », au lieu d'être l'épouse de Clopas, aurait été sa fille et l'épouse (ou la veuve) d'Alphée, Clopas aurait porté deux noms différents, etc.[124]

120. Pierre-Antoine Bernheim, op. cit., p. 257.

121. Cf. Antoine Malvy, « Saint Jacques de Jérusalem était-il un des Douze ? », in *Recherches de science religieuse*, 9, 1918.

122. Il n'y a évidemment pas lieu de s'arrêter outre mesure à l'hypothèse de Robert Ambelain (*Les lourds secrets du Golgotha*, Robert Laffont, Paris 1974, pp. 144-145) selon laquelle, *alphos* signifiant en grec « dartre blanche, psoriasis », Alphée ne serait autre que Simon le lépreux, chez qui Jésus se rend à Béthanie (Marc 14,3, Matthieu 26,6).

123. *Les évangiles*, op. cit., p. 546.

124. Jérôme a lui-même envisagé la possibilité que Marie [femme] de Clopas ait pu être l'épouse d'Alphée. Cette supposition gratuite a été reprise après lui. Claude Roure prétend, pour sa part, qu'Alphée aurait été surnommé Cléophas après son mariage avec une certaine Marie dite elle-même Cléophas, c'est-à-dire Marie fille du « prêteur sur gages » d'un bourg avoisinant (art. cit., p. 38) ! Cela revient à dire qu'Alphée se serait vu attribuer le nom ou le surnom du père de sa femme, ce qui n'a aucun sens. En outre, s'il faut en croire Hégésippe, Alphée était de la race d'Aaron (tribu de Lévi), tandis que Clopas était de celle de David (tribu de Juda). De telles spéculations aboutissent régulièrement à une impasse.

Mais il y a encore une autre difficulté à faire de Jacques frère de Jésus le même personnage que Jacques d'Alphée. C'est que les évangiles mentionnent un autre fils d'Alphée. On lit en effet en Marc 2,14 : « En passant [Jésus] vit Lévi, le fils d'Alphée, assis au bureau de la douane, et il lui dit : Suis-moi. Et, se levant, il le suivit ». Ce passage bien connu correspond chez Matthieu à l'« appel » de Matthieu : « Etant sorti, Jésus vit, en passant, un homme assis au bureau de la douane, appelé Matthieu, et il lui dit : Suis-moi ! » (Matthieu 9,9). Chez Luc (5,27), ce « douanier » est qualifié de publicain et porte également le nom de Lévi. Les circonstances de cet épisode étant identiques, on peut en conclure que Matthieu et Lévi sont un seul et même homme[125]. Or, dans les frères de Jésus qu'on a voulu attribuer à Alphée-Clopas, il n'y a ni Matthieu ni Lévi. Un oubli est d'autant plus impensable que la tradition chrétienne identifie ce Lévi à l'auteur de « l'évangile selon saint Matthieu », où figure précisément la liste des frères de Jésus : il faudrait alors imaginer que Matthieu-Lévi aurait « oublié » de faire figurer son propre nom dans la liste (mais qu'il n'aurait pas eu scrupule à citer ses propres frères en les présentant comme les frères de Jésus) ! C'est une confirmation supplémentaire que les frères de Jésus, à commencer par Jacques, ne sont pas les enfants d'Alphée[126].

Dans l'énumération de la liste des Douze, on lit d'autre part chez Matthieu (10,3) : « Jacques, le fils d'Alphée, et Thaddée » ; chez Marc (3,18) : « Jacques, le fils d'Alphée, Thaddée ». Dans ces deux passages, rien ne permet de penser que Thaddée est lui aussi un fils d'Alphée (d'autant qu'il ne paraît rattaché à Jacques que chez Matthieu). La formule « *le* fils d'Alphée » donne au contraire à penser que tel est seulement le cas de Jacques. Certes, comme on l'a déjà indi-

125. On note néanmoins que, tandis que l'évangile de Matthieu est le seul à donner le nom de Matthieu à celui que Marc et Luc appellent Lévi, les trois synoptiques s'accordent pour faire figurer un Matthieu dans la liste des Douze, alors qu'ils n'y placent aucun Lévi. Matthieu (10,3) est en outre le seul à qualifier Matthieu de « publicain » dans l'énumération des Douze. Ce terme ne figure pas en Luc 3,18, alors qu'en 5,27 il est attribué à Lévi. On sait le discrédit qui s'attachait alors aux publicains, dont le nom était synonyme de voleurs. Les publicains étaient des commis chargés de percevoir les taxes au nom des collecteurs d'impôt. A l'aversion générale qu'inspirait leur métier s'ajoutait une forte réprobation visant tous les collaborateurs de l'occupant romain.

126. L'abbé C. Fouard écrit froidement qu'« Alphée, père de Lévi [= Matthieu], ne doit pas être confondu avec Alphée qui épousa la sœur de la Sainte Vierge, et eut les nombreux enfants que l'Evangile appelle les frères et sœurs de Jésus » (op. cit., vol. 1, p. 265). Comme il n'étaie cette mise en garde d'aucun argument, il faut le croire sur parole.

qué, l'article défini « le » (*ho*) ne doit pas nécessairement s'entendre au sens d'un singulier absolu, et d'ailleurs on lit un peu plus haut, en Matthieu 10,2 : « Jacques, *le* fils de Zébédée, et Jean son frère », et en Marc 3,17 : « Jacques, *le* fils de Zébédée, et Jean, le frère de Jacques ». Mais il est précisément frappant que le lien fraternel entre les deux fils de Zébédée soit dans ces deux cas immédiatement précisé, alors qu'il ne l'est nullement en ce qui concerne Jacques fils d'Alphée et Thaddée. Par ailleurs, le nom de Thaddée ne figure pas, lui non plus, dans la liste des frères de Jésus. Pour tourner la difficulté, les auteurs chrétiens ont affirmé que Thaddée était un surnom donné à Jude pour le distinguer de Judas l'Iscariote. Ils s'appuient pour ce faire sur la liste des Douze donnée par Luc, qui ignore Thaddée mais cite « Judas [fils] de Jacques (*Ioudas Iakôbou*), et Judas Iscarioth qui devint un traître » (6,16). L'inconvénient est que cet autre Judas est ici clairement présenté, non comme le frère de Jacques, mais comme son fils – sans qu'on puisse d'ailleurs savoir de quel Jacques il s'agit ! Si Jacques d'Alphée et Jude/Judas avaient été des frères, on se demande pourquoi les listes aspostoliques ne l'auraient pas signalé, alors qu'elles indiquent nettement, par exemple, qu'André est le frère de Simon-Pierre ou que Jacques et Jean sont tous deux fils de Zébédée. Rien ne permet donc de dire qu'Alphée avait deux fils, Jacques et Jude (ou Thomas), ce dernier étant surnommé Thaddée. Le texte des évangiles ne lui en attribue qu'un seul, Jacques. Chez Marc comme chez Matthieu, Thaddée n'est présenté ni comme son fils ni comme un frère de son fils. Chez Luc, Jude/Judas est présenté comme le fils d'un Jacques qui n'est pas autrement spécifié.

L'assimilation de Jacques « frère du Seigneur » à Jacques d'Alphée n'est donc pas étayée par les textes. Son identification à Jacques le Petit se heurte au fait que Marc n'en fait pas état. Jacques d'Alphée et Jacques le Petit ne sont en outre jamais désignés, ni dans les évangiles ni dans les Actes, comme des frères de Jésus. Les démonstrations de Jérôme n'ont pu convaincre, comme l'écrit Bernheim, que « ceux qui ne demandaient qu'à l'être » [127]. L'exégète catholique Joseph Fitzmyer reconnaît aujourd'hui que Jacques d'Alphée « ne doit pas être identifié avec Jacques le Petit (Marc 15,40) ou avec Jacques, le frère du Seigneur » [128].

127. Pierre-Antoine Bernheim, op. cit., p. 355.
128. *The Gospel According to Luke*, vol. 1, Doubleday, New York 1981, p. 619.

Sophismes et dogmatisme

Jérôme semble avoir éprouvé lui-même quelques doutes sur sa propre théorie. Dans ses écrits ultérieurs, notamment sa lettre à Hedibia, rédigée trente ans après son traité contre Helvidius, il admet que Marie de Clopas et « la mère de Jacques le Petit et de Joset » pourraient bien avoir été des personnages différents. Ailleurs, il renonce même à l'identification de Jacques « frère du Seigneur » avec Jacques d'Alphée, et se borne à dire que le qualificatif qui lui est attribué par Paul prouve seulement ses qualités éminentes : « Il nous suffit maintenant de dire qu'on appelait Jacques le frère du Seigneur en raison de sa grande force de caractère, sa foi incomparable et sa sagesse extraordinaire » [129].

La théorie hiéronymienne selon laquelle les frères de Jésus étaient en réalité ses cousins n'en a pas moins été reprise, sous une forme ou sous une autre, dans tous les livres catholiques publiés jusqu'au début du XXe siècle. De pieux commentateurs n'ont pas manqué d'y ajouter leurs propres suppositions ou leurs propres fantasmes. Les plus prudents s'en sont tenus au fidéisme, tel le P. Lagrange, qui écrit : « Nous ne prétendons pas qu'il soit historiquement démontré que les frères du Seigneur étaient ses cousins. Nous disons seulement qu'absolument rien ne peut être objecté à la perpétuelle virginité de Marie, que plusieurs passages de l'Ecriture suggèrent et que la tradition affirme » [130]. Certains ont même cultivé le sophisme jusqu'à déclarer que, si les frères de Jésus sont en fait ses cousins, c'est bien la preuve qu'il n'avait pas de frères, car on ne saurait appeler « frères » les cousins d'un homme qui a déjà de véritables frères[131] ! Mais l'existence éventuelle de cousins de Jésus n'est évidemment pas en soi un argument contre l'existence de ses frères : comme la plupart de ses contemporains, Jésus avait probablement à la fois des frères et des cousins. La question que les apologistes ne se posent jamais est de savoir pourquoi, là où les évangiles parlent de frères de Jésus (et là seulement), il faudrait entendre autre chose que « frères », en l'occurrence cousins. Leur point de départ est purement dogmatique : Jésus ne peut pas avoir eu de frères en raison de la virginité perpétuelle de Marie. Mais c'est un raisonnement purement circulaire, puisqu'il revient à déduire la virginité perpétuelle de Marie du fait qu'elle n'a eu qu'un

129. *Commentaire sur l'épître aux Galates* 1,19.
130. « Note sur les frères du Seigneur », in *Saint-Marc*, op. cit., pp. 79-93.
131. C'est le raisonnement tenu par l'abbé E. Le Camus, *Examen critique des récits de l'Evangile*, Cattier, 1876, pp. 278-279.

fils conçu miraculeusement, puis à déduire de sa virginité perpétuelle qu'elle n'a pas eu d'autres enfants.

Il est temps de conclure sur le « roman de Clopas ». La thèse de Jérôme ne pourrait être défendue que si l'on avait la certitude : a) que Marie mère de Jésus avait une sœur ; b) que cette sœur était identique à la « Marie de Clopas » mentionnée en Jean 19,25 ; c) que cette « Marie de Clopas » était bien l'épouse de Clopas et qu'elle était elle-même identique à la « Marie mère de Jacques (le Petit) et de Joseph [Joset] » citée par Marc et Matthieu ; d) que le Jacques et le Joseph attribués à cette dernière Marie étaient identiques aux frères de Jésus qui portaient ce nom ; e) que Clopas était identique à Alphée ; f) que Jacques fils d'Alphée était identique à Jacques « frère du Seigneur ». Or, aucun de ces points n'a jamais pu être sérieusement démontré. Nous ne savons pas qui était la sœur (ou la belle-sœur) de la mère de Jésus. Nous ne savons pas quelle était la nature exacte des liens de parenté entre « Marie de Clopas » et Clopas, ni même si cette « Marie de Clopas » a jamais eu des enfants. Nous ne savons pas non plus à qui l'on doit identifier « Marie mère de Jacques (le Petit) et de Joseph [Joset] ». Nous avons en revanche toutes raisons de penser que Clopas n'est pas Alphée, et qu'Alphée, père d'un Jacques et d'un Matthieu-Lévi, n'est pas le père des frères de Jésus. Nulle part dans les évangiles, les Actes ou les épîtres de Paul, les frères de Jésus, à commencer par Jacques « frère du Seigneur », ne sont cités ou évoqués en relation avec Clopas ou avec l'épouse de ce dernier. Il n'y a rien à tirer des récits divergents de la Crucifixion, dont l'historicité est douteuse à raison même de leurs contradictions. « Tenter de faire de Marc 15,40 la clé qui permettrait de résoudre le problème des frères de Jésus dans le Nouveau Testament, écrit John P. Meier, revient à tenter d'expliquer ce qui est obscur par ce qui est plus obscur encore » [132]. Quant aux arguments d'ordre philologique, ils concordent à démontrer que les frères de Jésus étaient bien ses véritables frères. « En réalité, conclut Pierre-Antoine Bernheim, la théorie hiéronymienne repose sur tellement d'hypothèses improbables que ses chances d'être vraies ne sont guère supérieures à zéro » [133].

132. A *Marginal Jew*, op. cit., vol. 1, p. 355.
133. Op. cit., p. 45.

Un dogme du VIIe siècle

Il ne fait pas de doute que les premières générations chrétiennes ont cru à la conception virginale de Jésus, mais cette croyance n'entraînait aucune opinion particulière sur la virginité perpétuelle de Marie. On considérait au contraire comme parfaitement possible, voire comme parfaitement normal, que la mère de Jésus, après avoir conçu miraculeusement son premier-né, ait ensuite eu d'autres enfants par la voie naturelle. Les quatre évangiles canoniques, à commencer par ceux qui narrent la conception miraculeuse de Jésus, parlent explicitement de ses frères et de ses sœurs sans jamais indiquer, ni même laisser entendre, qu'il pourrait s'agir d'autre chose que de frères et de sœurs de sang (en l'occurrence des demi-frères et demi-sœurs utérins), preuve que pour les auteurs de ces évangiles la question ne se posait pas. Si Luc et Matthieu avaient eux-mêmes cru à la virginité perpétuelle de Marie, ils n'auraient certainement pas fait état de frères et de sœurs de Jésus sans préciser qu'il s'agissait en réalité de cousins. Ils n'auraient pas non plus employé une expression telle que « fils premier-né » (Luc) ou indiqué que Joseph n'eut pas de relations sexuelles avec Marie « jusqu'au jour où elle enfanta un fils » (Matthieu) sans dissiper les équivoques que la lecture de ces passages ne pouvait que faire naître. Ils voulaient affirmer la conception virginale de Jésus, nullement le fait que sa mère resta vierge à sa naissance ou après celle-ci. Comme l'écrit Raymond E. Brown, « il n'y a aucune indication que ce soit qui puisse donner à penser qu'un des auteurs du Nouveau Testament se soit intéressé aux relations maritales de Marie après la naissance de Jésus. Un tel intérêt ne caractérise que la chrétienté d'une époque postérieure » [134].

Luc et Matthieu ne parlent que de la conception virginale de Jésus (*virginitas ante partum*). Encore faut-il bien comprendre que cette affirmation revêt avant tout chez eux une importance théologique, et plus précisément christologique. Elle n'est pas le reflet d'une préoccupation mariologique. Aussi ne se préoccupent-ils pas de la virginité de Marie au-delà de son premier accouchement. Ils affirment la thèse de la conception virginale, d'abord pour répondre

134. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 2e éd., Doubleday, New York 1993, pp. 305-306. Cf. aussi M. Miguens, « La Virginidad de Maria. El silencio del Nuevo Testamento », in *Estudios biblicos*, 33, 1974, pp. 245-264 ; Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer et John Reumann (ed.), *Mary in the New Testament*, Paulist, New York, Fortress Press, Philadelphia, et Geoffrey Chapman, London 1978, p. 72.

à l'accusation de « bâtardise » lancée très tôt contre Jésus – ses adversaires l'accusaient d'être « né de l'adultère » (cf. Jean 8,41) –, ensuite pour asseoir l'idée que Jésus a été le « fils de Dieu » dès sa conception, et non pas seulement à partir de son baptême, comme le donne à penser l'évangile de Marc, voire seulement à partir de sa mort et de sa résurrection. En dehors de ces deux évangiles, il n'y a aucune référence à la conception virginale dans les textes qui forment le Nouveau Testament. Quant à l'idée d'une naissance virginale de Jésus, qui se serait produite sans douleur, sans rupture de l'hymen ni même dilatation du col de l'utérus (*virginitas in partu*), ou d'une virginité perpétuelle de Marie (*virginitas post partum*), on ne la trouve nulle part. La question de la virginité de Marie à la naissance et après la naissance de Jésus est un sujet qui n'a retenu l'attention de l'Eglise que beaucoup plus tard.

Le thème de la virginité *in partu* apparaît d'abord dans la littérature apocryphe, plus précisément dans le Protévangile de Jacques (19-20), dans un passage assez scabreux où une sage-femme incrédule, voulant pénétrer du doigt le vagin marial, voit aussitôt sa main brûlée ou desséchée. Cet épisode se retrouve, à quelques détails près, dans l'Evangile de la Nativité de Marie et l'Evangile du Pseudo-Matthieu (13). Dans le remaniement latin du Protévangile de Jacques, la sage-femme, nommée Zachel, raconte : « L'effroi me saisit. J'observai la grande lumière qui était née. Peu à peu, en me concentrant, cette lumière prit l'apparence d'un enfant nouveau-né. J'eus l'audace de me pencher, de le prendre et de l'élever dans mes mains […] Je fus épouvantée, car il n'avait aucun poids. Je l'inspectai : il n'y avait pas sur lui d'immondices. Son corps était tout entier brillant comme d'une rosée divine, léger, splendide […] Vierge elle a conçu, vierge elle a enfanté, vierge elle est restée (*virgo concepit, virgo parturit, virgo permansit*) ». Un autre apocryphe, l'Ascension d'Isaïe, décrit la naissance de Jésus en ces termes : « Marie regarda de ses yeux et vit un petit enfant, et elle s'effraya […] et son sein se trouva comme précédemment avant qu'elle eût conçu » (11,7-9). L'objectif des auteurs de ces textes est d'expliquer que Jésus n'est pas seulement « né d'une vierge » (*ek parthenou* ou *ex virgine*), comme l'affirment les symboles de la foi, mais « à travers une vierge » (*dia parthenou*), traversant le corps ou le vagin de sa mère sans que l'hymen de celle-ci en soit altéré – « comme l'eau traverse un tuyau », selon la comparaison valentinienne citée par Irénée[135].

135. *Adversus hæreses* 1,7,2 et 3,2,3. Sur la virginité *in partu*, véritable miracle gynécologique, cf. J.C. Plumpe, « Some Little Known Early Wittnesses to Mary's "Virginitas in Partu" », in *Theological Studies*, 1948, pp. 567-577 ; Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4, Helicon, Baltimore 1966, pp. 134-162 (« Virginitas in Partu ») ; A.C. Clark, « Born of the Virgin Mary », in *The Way*, supplém. 25, 1975, pp. 34-45.

Ce thème n'est passé que progressivement dans l'enseignement de l'Eglise, où il a peut-être représenté, à l'origine, une concession à la conception docétiste de l'Incarnation. C'est en effet seulement à la fin du IVe siècle qu'il commence à trouver des défenseurs au sein de l'orthodoxie. Dans le Credo du concile œcuménique de Nicée qui, en 325, condamna l'hérésie arienne, il est encore remarquablement absent. Jésus est seulement qualifié de « fils de Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au père ». Aucune allusion n'est faite à Marie. Quant au Symbole des Apôtres, Credo baptismal de l'Eglise d'Occident en usage depuis le début du IIIe siècle, il se borne à déclarer : « Je crois […] en Jésus-Christ […] qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie… » Ce n'est qu'en 374, dans le Symbole d'Epiphane, évêque de Salamine, que Marie se trouve pour la première fois décrite comme la « toujours vierge » (*Aei parthenos*). Mais il ne s'agit encore que d'une profession de foi particulière à l'Eglise de cette ville. A la même époque, Zénon de Vérone, mort en 380, affirme à propos de la mère de Jésus qu'« après l'enfantement, elle resta vierge » (*Tractatus*, 2,3,2). Basile Césarée l'assure également, dans un discours dont l'authenticité a été discutée. Carterius soutint la même opinion avec une fougue qui lui valut d'être durement critiqué par Helvidius.

C'est, comme on l'a vu, la réplique de Jérôme à Helvidius qui contribua le plus à faire triompher la cause. L'intention de Jérôme n'était pourtant pas de construire à partir de la virginité perpétuelle de Marie une véritable théologie mariale, comparable à celle qu'on verra s'édifier par la suite. La virginité de la mère de Jésus lui était seulement nécessaire pour démontrer l'absolue supériorité de l'état ou du statut des vierges, sujet qui constitue alors sa préoccupation principale, sinon son obsession. C'est pourquoi il s'appuie avec force sur les écrits de Paul, dont il résume la position en ce termes : « Je veux, je souhaite que vous m'imitiez comme moi-même j'imite le Christ. Lui est vierge issu d'une vierge ; issu d'une femme sans souillure, il ne connaît pas la souillure. A défaut de pouvoir imiter la naissance du Sauveur du fait de notre conditions d'hommes, imitons au moins son mode de vie » [136]. Ce serait donc commettre un anachronisme que de prêter à Jérôme une intention essentiellement mariologique. Son propos ne se comprend que dans le contexte d'une critique systéma-

136. *Contre Jovinien*, 1,8 PL [232].

tique de la chair et de ses œuvres, qui conduit alors les autorités ecclésiastiques à professer que le célibat et la virginité sont les formes les plus parfaites de la vie chrétienne. Cette critique, qui trouve ses premiers arguments chez Paul, mais emprunte aussi au gnosticisme, prend aux IIIe et IVe siècles une ampleur impressionnante[137].

Dans les années qui suivirent la rédaction du traité *Adversus Helvidium*, l'affirmation de la virginité perpétuelle de Marie n'avait cependant pas encore pris l'importance qu'elle acquerra plus tard. Augustin et Jean Chrysostome ne s'y rallièrent eux-mêmes que progressivement. « On trouve bien çà et là quelques allusions à la naissance virginale et aux frères du Christ, écrit Benoît Jeanjean, mais celles-ci sont isolées et ne font l'objet d'aucun examen suivi » [138]. On les trouve surtout dans des écrits visant eux aussi, non à jeter les fondements d'une théologie mariale, mais à défendre la supériorité du mode de vie ascétique.

La formule « Marie toujours vierge » ne commence à se répandre dans les textes officiels qu'à partir du Ve siècle. On la trouve notamment dans la lettre adressée par Léon le Grand au patriarche de Constantinople à propos des deux natures du Christ (448), dans le canon romain, dans les décisions du deuxième concile de Constantinople (553), etc.[139] La croyance en la virginité perpétuelle de Marie sera finalement érigée en dogme au concile du Latran de 649. La conception virginale deviendra dès lors un attribut, non plus tant de la christologie, que de la mariologie. Le thème de la virginité perpétuelle fournira la base de la liturgie mariale[140], et du formidable culte marial qui prendra peu à peu son essor. A cette date, plus de six siècles se sont déjà écoulés depuis la naissance supposée de Jésus à Bethléem.

137. Cf. notamment Peter Brown, *Renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris 1995.

138. « La virginité de Marie selon saint Jérôme, polémiste et exégète », in Jean Longère (éd.), *La virginité de Marie. Communications présentées à la 53e session de la Société française d'études mariales*, Médiaspaul, Paris 1998, p. 88.

139. C'est cette même formule (*Aei parthenos*) que l'on retrouve encore dans la Constitution *Lumen gentium*, adoptée par le concile Vatican II le 21 novembre 1964.

140. Avec des formules telle que « *inviolata, integra et casta es, Maria* », « *post partum virgo inviolata permansisti* », « *quæ sine tactu pudoris inventa es mater salvatoris* », « *virgo prius ac posterius* », « *atque semper virgo* », etc.

Situation actuelle

L'article § 500 du nouveau *Catéchisme de l'Eglise catholique* affirme toujours que les frères et sœurs de Jésus étaient en fait de « proches parents ». L'article précédent (§ 499) proclame la virginité perpétuelle de Marie. Le suivant (§ 501) précise que Jésus fut le fils unique de sa mère[141]. Cette position, conforme à l'enseignement constant de l'Eglise depuis le VIIe siècle, n'est plus étayée depuis longtemps d'arguments nouveaux. S'appuyant sur des travaux anciens, dont la critique indépendante a montré la fragilité, elle se ramène le plus souvent à un acte de foi[142]. On la trouve aujourd'hui essentiellement formulée dans les milieux traditionalistes ou dévôts[143].

De plus en plus d'auteurs catholiques la jugent néanmoins intenable – ou préfèrent s'abstenir[144]. Dans les années soixante-dix, Rudolf Pesch, dans son étude en deux volumes sur l'évangile de Marc, avait déjà pu écrire, sans être condamné, que Jésus avait bel et bien eu des frères et sœurs de sang[145]. Il a depuis

141. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame-Plon, Paris 1992, p. 111.

142. Une concordiste contemporaine, qui n'a pas le talent de ses prédécesseurs, ne croit même pas utile de se pencher sur la question des frères de Jésus : « Il a été prouvé depuis longtemps [sic] qu'il s'agit de cousins » (Marie-Christine Ceruti-Cendrier, *Les évangiles sont des reportages, n'en déplaise à certains*, Pierre Téqui, Paris 1997, p. 225). Le même auteur n'hésite pas à nier l'évidence : « Il n'est pas dit dans saint Matthieu que saint Joseph n'habitait pas à Nazareth [avant la naissance de Jésus] » (ibid., p. 225). Comparer avec Matthieu 2,23. René Laurentin écrit, dans le même esprit : « Il n'est pas prouvé qu'aucun des "frères du Seigneur" mentionnés par l'Evangile soient fils de Marie. Tous les indices [sic] attestent le contraire » (*Vie authentique de Jésus-Christ*, op. cit., vol. 2, p. 87). Au XIXe siècle, A. Gratry assurait déjà : « La tradition entière de l'Eglise chrétienne et tous les monuments anciens affirment que Marie, toujours Vierge, n'eut qu'un fils unique, Jésus-Christ. Cela eût été manifestement impossible si Jésus avait eu des frères » (*Jésus-Christ. Réponse à M. Renan*, op. cit., pp. 32-33) ! « La tradition, ajoutait-il, ce n'est pas tel ou tel témoin, c'est l'immensité historique. Et que sera-ce s'il s'agit de la tradition chrétienne, la plus forte, la plus solennelle, la plus riche, la plus pure et la plus débattue qui fut jamais ? Lutter contre cette immensité et contre le sens général de son mouvement, c'est lutter contre l'Océan [sic] » (ibid., pp. 33-34).

143. Cf. par exemple C. Pozo, *Maria en la obra de la salvación*, 2e éd., BAC, Madrid 1990 ; Aline Lizotte, « Peut-on continuer à appeler Marie "la Sainte Vierge" ? », in *Esprit et vie*, 26 septembre 1996 ; Philippe Rolland, *L'origine et la date des évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Saint-Paul, Paris 1994 ; Claude Roure, *La famille de Jésus*, François-Xavier de Guibert, Paris 1998.

144. Telle est la position de Pere Franquesa, qui juge la question indécidable (« Lors hermanos de Jesus », in A. Aparicio, éd., *Maria del Evangelio*, Madrid 1994, pp. 105-117).

145. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, vol. 1, Herder, Freiburg i.Br. 1977, pp. 322-325.

été rejoint par de nombreux commentateurs, vulgarisateurs ou exégètes catholiques. « D'un point de vue purement philologique et historique, écrit John P. Meier, professeur à la Catholic University of America, l'opinion la plus probable est que les frères et sœurs de Jésus étaient ses véritables frères et sœurs » [146]. Le P. dominicain François Refoulé, ancien directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem, constate que « jusqu'au IVe siècle, les chrétiens admettaient sans difficulté l'idée que Marie était mère d'une famille nombreuse » [147], et ajoute que, « pour l'historien, les frères et sœurs de Jésus sont, selon toute probabilité, des frères et des sœurs de sang » [148]. Jean Gilles aboutit à la même conclusion, soulignant qu'« en présence des données [existantes], qui forment bloc cohérent, sans fissure, la position traditionnelle paraît vulnérable, difficile à soutenir » [149]. Pour Maurice Sachot, professeur à la faculté de théologie catholique, Jésus « était de Nazareth. Sa mère s'appelait Marie et son père Joseph. Il avait des frères et des sœurs, comme l'atteste, par exemple, un texte de Luc » [150]. Pour Jacques Duquesne, « il paraît probable – même si cette probabilité peut choquer – que Jésus ait eu des frères et des sœurs, que, vrai homme, il ait appartenu à une vraie famille, et qu'il fût le fils d'une femme, alors que toute une littérature fait non seulement de Marie une vierge perpétuelle, mais une créature éthérée » [151]. Pour

146. *A Marginal Jew*, op. cit., vol. 1, p. 332. Cf. aussi « The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective », art. cit., p. 27.

147. *La Vie*, 3 novembre 1994, p. 63.

148. *Les frères et sœurs de Jésus*, op. cit., p. 89.

149. *Les « frères et sœurs » de Jésus*, op. cit., p. 125.

150. *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris 1998.

151. *Jésus*, op. cit. « Ce qui me paraît clair, ajoute-t-il, c'est que Jésus a eu des frères et sœurs. Si bien qu'aujourd'hui, il y a quelque part dans le monde des descendants de Joseph et de Marie » (« Jésus, un homme qui aimait la vie », in *Le Point*, 8 octobre 1994, p. 87). Jacques Duquesne reprend la même conclusion dans son livre sur *Marie* (J'ai lu, Paris 2000) : « Il faut le répéter : le récit de l'Annonciation par Luc est du domaine du symbolique ». Cet ouvrage a suscité deux répliques : une brochure de Daniel Raffard de Brienne, *La désinformation autour de Jésus et Marie* (L'Etoile du berger, Paris 2005), et un essai du P. Daniel-Ange, *Touche pas à ma Mère. Marie, vierge toujours* (Editions du Jubilé, Paris 2005). La première est un pur acte de dévotion (l'auteur va jusqu'à reprendre, p. 19, l'opinion de Jacqueline Génot-Bismuth, selon laquelle l'évangile de Jean a été rédigé « entre les années 30 et 50 » !). Le second, présenté dans la préface comme « le cri d'un cœur blessé », oppose à Jacques Duquesne « le démenti le plus percutant » suivant : « Ces hommes et femmes qui par millions depuis deux mille ans, sur les traces de Marie et de Joseph, ont répondu à l'appel de se consacrer totalement à Dieu dans la virginité » (p. 27). Ni l'un ni l'autre n'apportent quoi que ce soit de nouveau au dossier.

Jean-Claude Barreau, « Jésus avait des frères et des sœurs. C'est une certitude historique, même si l'Eglise antérieure voulut en faire un fils unique » [152]. On pourrait multiplier les citations.

On peut croire bien entendu, si l'on a du goût pour ce genre de choses, à la conception virginale et à la naissance miraculeuse de Jésus, tout en pensant que Marie a eu par la suite d'autres enfants de façon naturelle. C'était la position des premières générations chrétiennes. On peut croire aussi qu'elle est toujours restée vierge spirituellement, mais non biologiquement. C'est la solution à laquelle nombre de chrétiens semblent se rallier aujourd'hui. Croire à sa « perpétuelle » virginité biologique est en revanche plus difficile. C'est ce que nous pensons avoir montré. « La conclusion la plus évidente à tirer, écrit John Painter dans son livre sur Jacques, est que Jésus et ceux qu'on appelle ses frères et ses sœurs étaient des enfants de Joseph et de Marie » [153]. Des enfants de Marie, en tout cas. Car le père (supposé) de Jésus n'était pas nécessairement celui des autres enfants de Marie. Mais c'est une autre histoire. ■

152. *Biographie de Jésus*, Plon, Paris 1993.

153. *Just James*, op. cit., p. 12.

JÉSUS SOUS L'ŒIL CRITIQUE DES HISTORIENS

Texte d'une conférence prononcée à Paris, le 18 novembre 1999, devant les membres du Cercle Ernest-Renan. La conférence a été suivie d'un débat, qui est également retranscrit ici.

Nous allons dans quelques semaines célébrer le passage à l'an 2000. Mais deux mille ans après quoi ? Après la naissance de Jésus, bien sûr. Parce que l'Occident s'est converti au christianisme, et qu'il a ensuite imposé sa marque au monde entier, parce que des centaines de millions de personnes se déclarent encore aujourd'hui chrétiens, la date de naissance supposée de Jésus est devenue une date charnière dans notre façon de compter le temps.

Mais que savons-nous aujourd'hui – 2000 ans plus tard – de vraiment assuré à propos de Jésus ? La réponse est simple : nous ne savons pratiquement rien. Cela ne veut certes pas dire que nous sommes dans un brouillard absolu. Cela signifie seulement que nous en sommes réduits à évaluer les informations dont nous disposons en termes de plus ou moins grande vraisemblance ou probabilité. Ces informations sont nombreuses, très nombreuses même, mais elles sont

aussi confuses ou contradictoires, en sorte que nous avons le plus grand mal à les ordonner les unes par rapport aux autres. Pour prendre une image, je dirais que nous possédons des dizaines de milliers de pièces d'un même puzzle, mais que nous ne savons pas très bien à quoi doit ressembler le puzzle une fois terminé. La vue d'ensemble nous fait défaut. Et c'est sans doute la raison pour laquelle il continue à paraître chaque année autant d'ouvrages consacrés à la personne de Jésus, aux épisodes supposés de sa vie et à l'enseignement qu'il aurait dispensé.

Dans cette conférence, j'essaierai, non pas de résumer, même brièvement, cette littérature foisonnante qui a été consacrée à Jésus – la tâche serait impossible –, mais au moins de donner quelques aperçus sur les principaux acquis de la recherche en ce domaine.

Comme chacun le sait, Jésus n'a laissé aucune trace écrite. Savait-il lui-même lire et écrire ? C'est très vraisemblable, mais nous n'en avons pas la preuve. L'évangile de Jean, dans l'épisode de la femme adultère, dit que Jésus, face aux Pharisiens qui cherchent à le mettre en difficulté, « écrivait sur le sol » (Jean 8,8), mais on ne sait pas très bien ce qu'il faut entendre par là, car le texte est muet sur ce qu'il aurait écrit. Tout ce que nous savons (ou pensons savoir) sur Jésus, nous le tenons donc exclusivement de tiers, principalement de ce qu'en ont dit ou nous ont laissé ses partisans.

Si l'on s'en tient à l'ordre chronologique, les premiers écrits chrétiens qui nous soient parvenus sont les épîtres de Paul, qu'on s'accorde à dater des années 50-60. La plupart des exégètes pensent cependant que, sur les treize épîtres qui lui sont attribués dans le canon de la littérature néotestamentaire, il y en a au moins six qui ne sont pas de lui ou dont la paternité est douteuse : Ephésiens, Colossiens, Thessaloniciens 2, Timothée 1 et 2, et Tite. En ce qui concerne les évangiles canoniques (Marc, Matthieu, Luc, Jean), on en possède environ 5 000 à 5 500 manuscrits, rédigés en diverses langues. Les plus anciens codex, comme le Vaticanus et le Sinaïticus, rédigés en grec, ne sont pas antérieurs au IVe siècle. Les plus anciens fragments qui nous soient parvenus datent d'environ 200-210. Il y a des attestations antérieures, mais elles ne permettent pas de savoir si, par exemple, les textes évangéliques qu'on lisait au début du IIe siècle étaient parfaitement identiques à ceux que nous connaissons aujourd'hui. Dans les textes que nous possédons, il existe par ailleurs d'innombrables variantes (plusieurs dizaines de milliers), dues le plus souvent aux différents copistes qui se sont succédé au cours des âges. La majorité de ces variantes sont d'importance mineure. Certaines posent des problèmes plus sérieux.

Il y a par ailleurs la littérature dite « apocryphe » (c'est-à-dire « secrète »), dont le volume est considérable et dont la rédaction s'étend sur plusieurs siècles. Il s'agit de cette littérature chrétienne que l'Eglise a finalement rejetée en dehors de son canon. Elle comprend des textes de nature diverse, parmi lesquels un certain nombre d'évangiles qui ont longtemps été utilisés en concurrence avec les évangiles canoniques. On s'accorde à penser que les évangiles apocryphes les plus crédibles sont l'Evangile de Pierre, dont on a retrouvé en 1886 de substantiels fragments, et l'Evangile de Thomas, dont le texte intégral a été découvert en 1945. Ce dernier texte, d'inspiration gnostique évidente, ne comprend aucun épisode narratif. Il se compose de 114 *logia*, c'est-à-dire de « dits » ou paroles de Jésus, dont la moitié environ ont leurs parallèles dans les évangiles synoptiques. Il faut également citer le Protévangile de Jacques, particulièrement populaire au Moyen Age et qui a donné lieu à certaines traditions que l'Eglise a repris à son compte, comme la tradition du bœuf et de l'âne de la crèche, celle qui attribue aux parents de Marie les noms d'Anne et Joachim, etc. Ce Protévangile a pour personnage principal la mère de Jésus, dont il proclame avec force la virginité.

Bien que l'Eglise ait longtemps empêché toute interrogation de fond sur le contenu même des évangiles, les historiens se sont très vite posé la question de savoir comment on pouvait, à partir des textes évangéliques, articuler les différents épisodes de la vie de Jésus.

L'une des premières observations que l'on a faites portait sur les nombreuses contradictions que l'on observe entre les quatre évangiles canoniques. On peut en donner quelques exemples simples. Dans l'évangile de Luc, les parents de Jésus résident à Nazareth et se rendent à Bethléem pour satisfaire à l'obligation d'un recensement. Dans l'évangile de Matthieu, ils habitent à Bethléem et ne viennent s'établir à Nazareth que par la suite. Toujours chez Matthieu, Jésus part en Egypte avec ses parents immédiatement après sa naissance, afin d'échapper au massacre ordonné par le roi Hérode qui cherche à le tuer. Chez Luc, au contraire, la famille de Jésus retourne à Jérusalem, afin d'effectuer les rites de purification, sans avoir apparemment à redouter quoi que ce soit. Dans les évangiles synoptiques, l'épisode de Jésus chassant les marchands du Temple se place tout à fait à la fin de son ministère public – il est la cause immédiate de son arrestation –, alors que l'évangile de Jean le place au début. En Matthieu 28,10, Jésus ressuscité dit aux femmes : « Allez dire à mes disciples d'aller en Galilée, où ils me verront ». Mais d'après Luc 24,36, c'est à Jérusalem qu'il leur apparaît. S'ils étaient allés en Galilée, ils ne l'auraient pas vu. On pourrait citer

bien d'autres exemples, parfois même à l'intérieur d'un même évangile, comme dans l'évangile de Jean où il est dit en 3,22 que Jésus baptisait, puis en 4,2 que finalement il ne baptisait pas.

L'examen des évangiles canoniques fait apparaître par ailleurs, d'un texte à l'autre, de très grandes variations de contenu. L'Eglise a cherché à expliquer ces différences en présentant les évangiles comme des récits « complémentaires ». Même si l'on admet cette hypothèse, qui n'est en réalité guère tenable, il est très difficile d'expliquer que des épisodes aussi importants que le miracle de l'eau changée en vin aux noces de Cana ou la résurrection de Lazare ne figurent que dans l'évangile de Jean, qui est le plus tardif. Les auteurs des synoptiques n'en ont apparemment jamais entendu parler. Tout aussi frappant est le fait que ni l'évangile de Marc ni celui de Jean ne contiennent la moindre allusion à la naissance de Jésus et à sa conception virginale.

Les chercheurs ont également remarqué la présence de nombreuses interpolations, c'est-à-dire d'incises glissées, à une date plus ou moins tardive, dans un texte déjà existant. L'une des plus célèbres est le passage où Jésus dit à Simon Pierre (Képhas) : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » (Matthieu 16,18), formulation dont l'anachronisme saute aux yeux. Enfin il est visible, en particulier chez Matthieu, que certains passages narratifs ont été directement inspirées par la littérature vétéro-testamentaire. C'est le cas de la péricope où les soldats romains se partagent les vêtements de Jésus crucifié, qui s'inspire directement du Psaume 22 [21], 19.

L'Eglise n'a pas été indifférente à ces discordances. Elle s'est efforcée de les réduire en corrigeant ou en réécrivant à plusieurs reprises ses textes fondateurs, mais elle l'a souvent fait de façon maladroite. Lorsqu'elle a définitivement fixé son canon, l'un de ses objectifs (mais non le seul) a été de toute évidence d'éliminer certains textes trop ouvertement inconciliables avec ceux qu'elle avait choisi de conserver. Vers 170, un dénommé Tatien s'était livré à une « harmonisation » des évangiles qu'on appelle le Diatessaron (c'est-à-dire « quatre en un »). Elle fondait en un récit unique les quatre évangiles canoniques. Cette harmonisation n'a pas été retenue par l'Eglise pour des raisons qui nous sont mal connues. Restée en usage dans les communautés syriennes orientales de langue araméenne jusqu'au VIe siècle, elle a aujourd'hui disparu, et l'on n'en connaît, outre diverses citations et attestations, que quelques fragments en langue syriaque.

De façon générale, l'attitude des milieux catholiques, au moins jusqu'au début du XXe siècle, a surtout relevé du fidéisme ou du « concordisme ». Niant

l'existence d'incohérences ou de contradictions dans les textes des évangiles, toute une pieuse littérature s'est employée à les « expliquer » de manière plus ou moins ingénieuse, parfois au prix de suppositions extravagantes ou d'une gymnastique mentale sophistiquée. Ces efforts ne nous apprennent pas grand chose sur les évangiles, mais en disent long sur la façon de raisonner de leurs auteurs. Un tel travail apologétique se poursuit encore aujourd'hui dans les milieux traditionalistes. En voici un exemple simple. Marc (10,46-52) raconte l'histoire d'un mendiant aveugle qui aurait été guéri par Jésus alors que ce dernier revenait de Jéricho. Luc (18,35-43) raconte la même histoire, mais en la situant alors que Jésus était en route pour Jéricho. Matthieu (20,29-34), lui, parle de deux aveugles différents. La question se pose de savoir qui dit la vérité (à supposer qu'ils n'affabulent pas tous les trois). La solution « concordiste » consiste à dire que Jésus a guéri deux mendiants aveugles, l'un en allant à Jéricho, l'autre en revenant de cette ville. Ce genre d'explications n'a évidemment pas convaincu tout le monde.

C'est au XVIIIe siècle que commence ce que l'on a appelé la « première quête », c'est-à-dire la première tentative systématique pour apporter un peu de clarté dans ce dossier si embrouillé. On la fait généralement commencer avec un auteur allemand mort en 1768, Hermann Samuel Reimarus, dont l'œuvre ne fut pas rendue publique de son vivant, probablement par crainte des réactions qu'elle aurait pu provoquer. C'est en 1774-78 qu'elle fut publiée, sous le titre anodin de *Wolfenbüttel Fragmente*, par le philosophe allemand Gotthold Ephraïm Lessing. Reimarus voyait en Jésus un réformateur politique temporel, une sorte de révolutionnaire zélote, qui aurait finalement échoué dans sa mission. Ses disciples, ne voulant pas croire à son échec, auraient volé son corps et prétendu par la suite qu'il était ressuscité.

Mais ce n'est qu'au XIXe siècle que l'on assiste à l'essor de la « critique indépendante », c'est-à-dire d'une étude systématique de la première littérature chrétienne effectuée en dehors – et souvent à l'encontre – du magistère ecclésiastique traditionnel. Cette critique est en grande partie issue du protestantisme libéral. Elle se développe dans un climat général marqué par le positivisme et le scientisme. On s'efforce alors de relire les évangiles dans une perspective « humaniste », avec comme souci principal de les dépouiller de tout élément surnaturel. Des hypothèses variées sont avancées pour expliquer « rationnellement » tant la résurrection de Jésus que les miracles ou les guérisons miracu-

leuses. Ces efforts aboutissent à la publication d'un grand nombre de « Vies de Jésus ». Les plus célèbres sont celles de David Friedrich Strauss, en Allemagne, et d'Ernest Renan, en France.

Strauss, mort en 1874, publie sa première *Vie de Jésus* en 1835. Il en fera paraître une seconde en 1864. Il présente les disciples de Jésus, non comme des menteurs, à la différence de Reimarus, mais comme des illusionnés, des auto-suggestionnés. La *Vie de Jésus* de Renan, elle, paraît en 1863. L'ouvrage soulève un véritable scandale et aura un retentissement énorme. Des dizaines d'ouvrages de dévotion seront publiés dans l'intention de le réfuter. Renan, qui attribuait la résurrection à l'imagination enfiévrée de Marie-Madeleine, finira par perdre sa chaire d'hébreu au Collège de France.

Dès lors, la controverse est lancée. Aux travaux de la critique indépendante, l'Eglise s'efforce d'abord de répondre par des attaques frontales. On voit ainsi se multiplier les ouvrages à visée purement apologétique. A la fin du siècle éclate l'affaire Loisy. Ancien prêtre, Alfred Loisy a commencé par publier des ouvrages d'exégèse qui lui ont rapidement valu une réputation sulfureuse. Il sera finalement excommunié. Peu à peu, cependant, l'Eglise se rend compte qu'elle campe sur des positions difficilement tenables. Commence alors à se mettre en place une exégèse catholique un peu plus sérieuse. Elle n'opèrera pourtant, dans un premier temps, que des révisions fort timides. Son principal chef de file, le P. Marie-Joseph Lagrange, fondateur en 1890 de l'Ecole biblique de Jérusalem, aura lui-même bien du mal à faire admettre le bien-fondé de sa démarche. Il faudra en fait attendre la seconde partie du XXe siècle pour voir des auteurs catholiques faire preuve de beaucoup plus d'audace.

On fait conventionnellement s'achever la « première quête » en 1906, date à laquelle le jeune Albert Schweitzer en dresse un bilan érudit dans un livre intitulé *De Reimarus à Wrede*. Dans cet ouvrage, qui n'a jamais été traduit intégralement en langue française, le futur Prix Nobel reprend une thèse avancée dès 1892 par Johannes Weiss. Il dépeint Jésus comme un prophète apocalyptique dont l'enseignement était dominé par la conviction d'une proximité de la fin du monde, et qui proclamait la nécessité de se préparer à la fin des temps. Il constate par ailleurs que peu de choses ont été véritablement établies à propos de la vie de Jésus, qui reste à bien des égards une énigme. S'ouvre alors une période que l'on appelé « sans quête » ou « hors quête ». Elle se caractérise par une vaste dispersion des études, un net scepticisme sur la possibilité d'en savoir plus à propos de Jésus, et une certaine radicalisation des points de vue.

Autour de 1920 apparaît une école très importante, à laquelle on a donné le nom d'Ecole de l'histoire des formes (*Formgeschichte*). S'intéressant avant tout à la critique des formes traditionnelles, cette école, dont les principaux représentants sont Martin Dibelius et Rudolf Bultmann, essaie d'identifier le « siège de vie » (*Sitz im Leben*) des différentes unités littéraires composant les évangiles, celles-ci étant moins considérées comme des biographies que comme des assemblages de péricopes, réunies de manière assez artificielle, qui renvoient à des créations des premières communautés chrétiennes. Les évangiles ne sont plus perçus comme des documents historiques sur la vie de Jésus, mais comme des témoignages de foi qui nous renseignent avant tout, non sur ce qu'a dit ou fait réellement Jésus, mais sur l'idée que les premières communautés chrétiennes se faisaient de lui et de son enseignement. La conclusion qui en découle est qu'on ne peut finalement rien savoir de certain sur Jésus. Mais Bultmann, qui est un théologien protestant, affirme que c'est au fond sans importance pour la foi. C'est à tort, déclare-t-il, que l'Eglise a voulu lier son enseignement théologique à des considérations historiques. D'où sa proposition d'une « démythologisation » (*Entmythologisierung*) des différentes composantes du kérygme chrétien. L'essentiel, conclut Bultman, est que Jésus ait existé et qu'il ait été crucifié. Le reste n'a qu'une importance secondaire, car ce qui est historiquement faux peut être spirituellement vrai.

C'est à partir de cette époque que l'on a commencé à distinguer de plus en plus nettement le « Jésus de l'histoire » et le « Jésus de la foi ». Cette formule, employée pour la première fois par Martin Kähler, reste constamment employée de nos jours. Marcus Borg utilise une formule analogue lorsqu'il parle d'un « Jésus prépascal » et d'un « Jésus postpascal ». Elisabeth Schüssler Fiorenza distingue dans le même esprit un « Jésus de l'histoire » et un « Jésus de la piété » : lorsque l'on dit que « Jésus est mort crucifié », on parle du Jésus de l'histoire ; lorsque l'on dit qu'il est « mort pour nos péchés », on parle du Jésus de la foi.

Le pessimisme des années vingt et trente a été radicalisé par l'école « mythiste ». Le mythisme, qui a séduit certains commentateurs par son côté très radical (il a d'ailleurs toujours compté des partisans au sein du Cercle Ernest-Renan !), consiste tout simplement à dire que Jésus n'a jamais existé, en d'autres termes qu'il n'est pas un homme dont on a fait un Dieu, mais un Dieu (imaginaire) auquel on a inventé de toutes pièces une existence historique et une biographie humaine. Cette thèse n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve formulée dès le XVIIIe siècle. Au siècle suivant, elle fut reformulée de manière plus systématique par Bruno Bauer en 1850. Au XXe siècle, elle a été dévelop-

pée en Allemagne par Arthur Drews, en France par Couchoud et Prosper Alafric, puis par Guy Fau et Georges Ory, et plus récemment encore, dans les pays anglo-saxons, par George A. Wells. Le mythisme n'a jamais représenté qu'un courant marginal au sein des études concernant le christianisme et, aujourd'hui encore, la plupart des spécialistes le considèrent comme parfaitement insoutenable. C'est aussi mon avis personnel – comme Louis Rougier, l'un de mes maîtres en ce domaine, je suis résolument « historiciste » –, mais je n'en estime pas moins que le mythisme a eu son utilité, dans la mesure où il a contribué à soumettre quantité d'informations et de documents à une critique rigoureuse.

L'argument principal (pratiquement le seul argument) sur lequel s'appuie l'école mythiste est un argument *ex silentio*, en l'occurrence le silence presque total des sources non chrétiennes de l'Antiquité à propos de Jésus. Les attestations que l'on invoque habituellement sont en effet à la fois rares et douteuses. Le célèbre passage de Flavius Josèphe évoquant la personne de Jésus (le « testimonium Flavium ») a été contesté de longue date ; il résulte sans doute, au moins en partie, d'une interpolation chrétienne. Il en va très probablement de même du récit de Tacite évoquant les persécutions de Néron. On ne peut rien tirer de bien probant non plus de la lettre de Pline le Jeune à Trajan, ni du passage de Suétone évoquant les troubles fomentés à Rome à l'instigation d'un nommé Chrestos. Dans le meilleur des cas, ces documents prouvent l'existence de communautés chrétiennes, ce qui n'est contesté par personne, mais peuvent difficilement être alléguées pour démontrer celle de Jésus. Paul, dans ses épîtres, se montre lui-même remarquablement avare d'informations biographiques sur Jésus. Alors même qu'il doit constamment résoudre des problèmes de discipline à l'intérieur des premières communautés chrétiennes, et qu'il s'oppose nettement aux dirigeants de la communauté de Jérusalem, il n'a presque jamais recours à l'argument d'autorité qui consisterait à citer en sa faveur des paroles de Jésus. Quand il parle de la crucifixion, il semble évoquer un événement cosmique plus qu'un fait historique.

L'argument par le silence n'est toutefois pas décisif. Il suscite des interrogations légitimes, mais ne saurait constituer une preuve à lui seul. Il se retourne même aisément, car les textes des auteurs anciens n'ont eux-mêmes pas été épargnés par les copistes chrétiens. Nous ne saurons jamais si tel ou tel auteur, dont nous constatons aujourd'hui le « silence », ne parlait pas de Jésus en des termes qui ont pu amener les chrétiens à supprimer les passages où il se trouvait mentionné. Il est peut-être significatif, par exemple, que la partie des *Annales* de Tacite correspondant aux années 29-31 soit aujourd'hui « perdue ».

Indépendamment du fait que l'esprit humain a, d'une façon générale, produit beaucoup plus de mythes à partir de l'histoire (que l'on songe seulement à la guerre de Troie) qu'il n'a inventé d'« histoire » à partir d'un mythe, le point de vue mythiste se heurte à mon avis à toute une série d'objections. Je ne mentionnerai que les principales.

Nous avons d'abord le témoignage de Paul. Dans certains passages de ses épîtres les moins contestées, Paul précise qu'il s'est rendu à au moins deux reprises à Jérusalem, et qu'il y a rencontré, autour des années 50, une communauté se réclamant de Jésus. Il en énumère les « colonnes », les personnalités principales, notamment Képhas (Pierre) et Jacques, qu'il décrit comme le « frère du Seigneur ». Comme les rapports de Paul avec cette communauté ont été pour le moins conflictuels, on a du mal à imaginer qu'il ait inventé ce récit de toutes pièces (ou qu'on le lui ait artificiellement attribué). Il est encore plus difficile d'admettre qu'il ait pu exister à Jérusalem, vers l'an 50, une communauté se réclamant d'un personnage dont on disait qu'il était mort quinze ans plus tôt, mais qui n'aurait en fait jamais existé. Une telle assertion se serait exposée à un démenti immédiat des contemporains. Dans la première épître aux Corinthiens, Paul dit aussi que Jésus a été mis au tombeau et qu'il est ressuscité le troisième jour, en précisant expressément que cette information lui a été transmise, ce qui montre qu'elle était professée avant lui. L'existence précoce d'une communauté « chrétienne » de Jérusalem (en réalité un groupe de Juifs convaincus de la messianité de Jésus), regroupée autour d'un frère de Jésus dénommé Jacques, dément à elle seul l'hypothèse mythiste.

Dès la fin du Ier siècle et le début du IIe siècle, un grand nombre d'évangiles étaient par ailleurs déjà en circulation. Le fait est attesté par le prologue de Luc (« puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous… »). Entre ces évangiles, il y avait des similitudes et des dissimilitudes. Les similitudes montrent qu'ils dérivaient pour partie de sources antérieures communes, les dissimilitudes qu'ils ont pour la plupart été composés indépendamment les uns des autres. Cette multiplicité de textes ne concorde pas avec le point de vue mythiste. Une création entièrement artificielle, arbitraire, suppose en effet une source unique et un récit à peu près unitaire. Si les évangiles étaient une création délibérée, *ex nihilo*, il est peu vraisemblable qu'ils comporteraient autant d'incohérences et de contradictions. A l'inverse, les recoupements que l'on peut faire entre eux s'expliquent plus facilement si l'on admet l'existence d'un « noyau dur » de réalité historique.

Les auteurs mythistes s'appuient en général sur l'hypothèse d'une rédaction très tardive des évangiles, hypothèse qui n'est plus guère retenue aujourd'hui, au moins pour leurs plus anciennes couches rédactionnelles. Celle-ci soulève de nouvelles difficultés. Si les évangiles ont été rédigés très tardivement, ils n'ont pu l'être qu'en milieu païen, et non en milieu juif. Les indéniables sémitismes qui les parsèment deviennent alors inexplicables. Tout aussi inexplicable est le fait que dans un milieu païen, ou du moins largement hellénisé, on ait artificiellement attribué à Jésus une biographie le situant, d'abord à une époque relativement rapprochée (et non dans une antiquité lointaine), d'autre part et surtout dans un contexte juif peu fait à l'époque pour séduire d'éventuels prosélytes. Dans cette optique, la crucifixion fait également problème, car elle était regardée en milieu païen comme un supplice infamant. Affirmer que Jésus avait été crucifié n'était pas le meilleur moyen de convaincre les Gentils de la vérité de son message.

Il faut encore tenir compte de ce que les exégètes appellent le « critère d'embarras ». On entend par « embarras » la gêne qui n'a cessé de résulter, pour l'enseignement traditionnel de l'Eglise, d'un certain nombre de paroles prononcées par Jésus ou d'épisodes de sa vie rapportés dans les évangiles. J'en donnerai plus loin quelques exemples. On voit mal des rédacteurs inventant de toutes pièces des évangiles et y faisant figurer des passages contredisant ce qu'ils affirmaient ou entendaient faire croire par ailleurs.

L'argument mythiste est également un argument strictement moderne. Aucun auteur ancien, fût-il le plus antichrétien, à commencer par Celse, Porphyre ou Julien, n'a jamais mis en doute l'existence historique de Jésus. Les juifs qui, après 70, ont expulsé les chrétiens des synagogues et multiplié contre eux les objections et les critiques, n'ont jamais eu recours non plus à cet argument, comme le montre le *Discours vrai* de Celse ou le *Dialogue avec le Juif Tryphon* de Justin Martyr. Ils étaient pourtant les mieux placés pour savoir ce qu'il en était.

L'école mythiste, enfin, ne peut en rester à une pure négation. Si Jésus n'a jamais existé, il lui faut encore expliquer l'apparition du christianisme et les raisons pour lesquelles, à un moment donné, on aurait « imaginé » la personne de Jésus. Or, les scénarios avancés par les partisans du mythisme n'ont jamais véritablement convaincu. Le uns évoquent les mystères païens, d'autres se livrent à des rapprochements superficiels avec diverses divinités (Mithra, Dionysos, Attis, Horus, etc.), d'autres encore allèguent la littérature gnostique, les cultes astraux, les rites de végétation, etc. Toutes ces hypothèses méritent d'être examinées. Mais le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont en général aussi aventurées, sinon aussi extravagantes, que les dogmes chrétiens qu'elles contestent.

J'en viens maintenant à ce qu'on appelle la « deuxième quête » (ou « nouvelle quête »). Elle commence en 1953, avec une célèbre conférence d'un élève de Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann. Celui-ci prône un retour à l'étude du « Jésus de l'histoire », mais en prenant appui sur une méthodologie entièrement renouvelée, méthodologie que d'autres représentants de la même tendance, comme Günther Bornkam ou Norman Perrin, vont illustrer en s'employant à reconstruire la forme la plus ancienne des *logia* ou paroles attribuées à Jésus. A partir de cette date, dans le courant principal de l'exégèse, la critique rédactionnelle prend le relais de la critique formelle. On s'efforce d'identifier les différences couches rédactionnelles des textes évangéliques, en notant par exemple les répétitions inusitées, les contradictions internes, les interruptions arbitraires au sein d'une péricope, les interpolations probables, en étudiant le style, le lexique, la fréquence d'utilisation de certains termes, etc.

Bornkam introduit aussi le critère de discontinuité. Selon ce critère, les formulations présentes dans les évangiles qui ne peuvent être dérivées ni du judaïsme de l'époque ni de l'activité spécifique des premières communautés chrétiennes, ont de bonnes chances d'être authentiques. La formule « Fils de l'Homme », fréquemment attribuée à Jésus dans les synoptiques, entre dans cette catégorie, car elle est inhabituelle dans le contexte du judaïsme palestinien, et qu'en outre l'Eglise ne l'a finalement pas retenue. Il en va de même de la consigne donnée par Jésus en Marc 2,18-22, selon laquelle ses disciples n'ont pas besoin de jeûner, qui contredit aussi bien le judaïsme ancien que la pratique chrétienne. Un tel critère n'a toutefois qu'une validité limitée. Il présuppose en effet que Jésus n'a pu que dispenser, sur tous les points, un enseignement radicalement différent du judaïsme de son temps, ce que bien des auteurs vont contester par la suite. C'est l'une des raisons pour lesquelles la « nouvelle quête » a paru, dans le courant des années 1970, déboucher sur une nouvelle impasse.

Dans cette même période de l'après-guerre s'est toutefois produit un événement très important. C'est la découverte, dans les années 1945-48, d'abord des célèbres manuscrits de la mer Morte, ensuite de la non moins célèbre bibliothèque gnostique retrouvée en Egypte, à Nag Hammadi. Ces documents nous ont fourni de précieuses informations sur la communauté (probablement) essénienne de Qumrân, ainsi que sur le contenu de la Thora et l'état de la langue

parlée à l'époque de Jésus. Ils éclairent le contexte dans lequel s'est formée la première communauté « chrétienne ». Nos connaissances de la pensée gnostique se sont également enrichies à la lumière des textes de Nag Hammadi, parmi lesquels figure l'Evangile de Thomas, dont j'ai déjà parlé. Rédigé en langue copte, cet évangile se présente comme un document dont l'auteur aurait été un frère jumeau de Jésus (l'hébreu *tôma*, synonyme du grec *didymos*, signifie « jumeau »).

On en arrive ainsi à la « troisième quête », entamée dans les années 1980 et qui se poursuit toujours aujourd'hui. Elle est surtout le fait d'auteurs anglo-saxons, principalement américains, dont les ouvrages, malheureusement, n'ont été que rarement traduits en français.

Quelles sont les caractéristiques de cette « troisième quête » ? Tout d'abord, elle constitue, plus que les précédentes, une démarche pluridisciplinaire. Elle conjugue la critique historique, c'est-à-dire la critique des événements et des faits, la critique littéraire, portant sur les différentes strates rédactionnelles des évangiles et sur leurs auteurs, la critique rédactionnelle proprement dite, concernant les textes dans leur forme finale, la critique textuelle, qui se rapporte aux différentes versions d'un même texte, et enfin la critique intertextuelle, qui consiste par exemple à rapprocher le contenu des évangiles de celui de la Bible juive. S'y ajoute un recours à des disciplines aussi diverses que l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire des religions, les sciences sociales, etc. La « troisième quête » se fonde par ailleurs, beaucoup plus qu'on ne l'avait fait par le passé, sur l'étude des textes non canoniques, c'est-à-dire sur les apocryphes.

Voici un exemple très simple de critique textuelle. En Matthieu 5,22, il est écrit : « Quiconque se fâche sans raison contre son frère en répondra au tribunal ». De nombreux manuscrits omettent la formule « sans raison ». La critique textuelle a permis de rétablir le texte original, en constatant que les mots « sans raison » ne figurent pas dans les codex les plus anciens qui nous sont parvenus. C'est donc à date tardive que l'on a introduit ces termes, de manière à donner à cette sentence une portée restrictive qu'elle n'avait pas auparavant.

Un autre caractéristique de la « troisième quête » est qu'elle tend en général – car il y a des exceptions – à réinsérer la vie et le message de Jésus dans le cadre du judaïsme de son temps. Les rapports de Jésus avec les Pharisiens, par exemple, ont fait l'objet d'interprétations totalement nouvelles. On s'est aussi interrogé sur ses liens éventuels avec le milieu essénien. David Flusser présente Jésus comme un *'hassid*, un Juif pieux, Geza Vermes comme un « Juif charismatique », John P. Meier comme un « Juif marginal » ou dissident. Ce type d'approche a permis de rompre avec les lectures chrétiennes anachroniques qui, à la lumière notamment de l'évangile de Jean (composé après l'expulsion des chrétiens des synagogues), opposaient « les Juifs » aux premiers disciples de Jésus en oubliant que ces derniers n'étaient pas moins juifs que leurs adversaires. La question de savoir quel était le degré de divergence de Jésus par rapport aux autorités juives de son temps reste également discutée, selon que l'on estime que Jésus voulait avant tout réformer le judaïsme ou annoncer la fin du monde. L'opinion dominante est que Jésus n'a jamais voulu rompre avec la Thora (dont il prétendait même « ne pas changer un iota »), mais en proposer une interprétation plus fidèle à l'esprit qu'à la lettre. Cette démarche a conduit à relativiser fortement le critère de discontinuité (ou de dissimilarité) proposé par Bornkam : dans bien des cas, c'est plutôt ce qui dans l'enseignement de Jésus est le plus conforme au judaïsme qui a les meilleures chances de correspondre à la réalité historique.

La « nouvelle quête » a également proposé de nouveaux critères permettant de mieux cerner ce qu'il peut y avoir d'authentique dans les évangiles. Le plus simple de ces critères est l'attestation multiple, dont la valeur tombe sous le sens, à condition bien sûr que les sources soient indépendantes (ce qui n'est pas toujours le cas). Un autre critère est l'absence d'anachronisme. En Marc 10,12, Jésus, parlant contre le divorce, déclare : « Si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère ». Jésus n'a jamais pu prononcer cette phrase pour la bonne raison qu'en milieu juif palestinien, la répudiation était exclusivement masculine. Aucune femme ne pouvait donc répudier son mari. Cette pratique existait en revanche à Rome, et c'est sans doute ce qui explique qu'on ait introduit tardivement cette incise dans le texte. Il y a aussi le critère de brièveté. Pour des raisons faciles à comprendre, on accorde généralement plus de crédit à des paroles brèves, facilement mémorisables, ou à des *logia* de quelques lignes qui ont pu être transmis par la tradition orale, qu'à de longs discours, reconstruits artificiellement, comme l'on en trouve principalement dans l'évangile de Jean. Citons encore le critère de cohérence. Si Jésus avait vraiment déclaré que toutes les nourritures sont pures, ainsi qu'on le lit chez Marc (7,18-19), la première génération « chrétienne » ne se serait certainement pas divisée aussi violemment à propos de l'observance des lois alimentaires (*cacherout*). L'incident d'Antioche, qui voit Paul s'opposer aux représentants de la communauté de Jérusalem, est pourtant centré sur ce sujet.

J'ai déjà fait allusion au « critère d'embarras ». Il est temps d'en donner quelques exemples. Ce critère s'applique à tous les passages des évangiles qui sont

problématiques du point de vue chrétien. C'est le cas de l'évangile de Luc lorsqu'il présente Jésus comme le « premier-né » de sa mère, laissant ainsi entendre qu'il eut des frères et des sœurs, ou lorsque celui de Matthieu dit que Joseph ne « connut » pas Marie jusqu'à la naissance de Jésus, laissant ainsi supposer qu'il eut des relations sexuelles avec elle par la suite. C'est encore le cas dans l'épisode, rapporté chez Luc (2,41-50), qui met en scène Jésus interrogé par les docteurs du Temple à l'âge de douze ans. Lorsque ses parents, qui ont passé plusieurs jours à le chercher, le retrouvent et lui demandent ce qu'il fait là, Jésus leur répond qu'il devait être dans la « maison de [son] Père ». Joseph et Marie ne comprennent rien à cette réponse. Il est évident que, si la naissance de Jésus avait vraiment été entourée des prodiges racontés dans les premiers chapitres de ce même évangile de Luc, une telle incompréhension serait inconcevable.

Plus révélatrice encore est l'attitude de la famille de Jésus durant son ministère public. L'évangile de Marc, suivi par Luc et par Matthieu, ne cache pas que la mère et les frères de Jésus le considéraient comme fou (« il a perdu le sens », lit-on en 3,21). Cette attitude est incompatible avec ce que Luc et Matthieu disent des circonstances extraordinaires de la conception virginale et de la naissance à Bethléem. La mention explicite des frères de Jésus, dont l'évangile de Marc (6,3) nous donne même les noms, représente d'ailleurs à elle seule un considérable embarras dès lors que l'on entend professer la virginité perpétuelle de Marie. L'Eglise n'aura d'autre ressource que de présenter ces frères, soit comme des enfants nés d'un premier mariage de Joseph, soit comme des cousins !

L'origine galiléenne de Jésus est admise par la quasi-totalité des spécialistes en fonction de ce même critère d'embarras. Dans les évangiles, Jésus se voit constamment opposer le fait d'être Galiléen (Matthieu 26,69). Ses disciples sont également appelés « hommes de Galilée » (Actes 1,11). Or, pour les Juifs de Judée, « rien de bon ne [pouvait] venir de Galilée ». Le Messie devait en outre naître à Bethléem, la ville du roi David, qui se trouve en Judée. C'est pourquoi Luc et Matthieu sont obligés d'alléguer un prétexte (un recensement dont les historiens n'ont pas retrouvé la trace) pour faire naître Jésus à Bethléem, alors qu'il est Galiléen. Cette origine galiléenne posant visiblement un problème, il est légitime de penser qu'elle a un fondement historique. Cela ne veut pas dire, toutefois, que Jésus soit originaire de Nazareth. On n'a en effet aucune preuve que cette ville, qui n'est jamais citée dans la Bible, existait déjà au temps de Jésus. Beaucoup d'auteurs pensent que « Nazaréen » (= de Nazareth) représente un glissement de sens à partir de « Nazôréen », terme que les évangiles

rapportent également à Jésus, avec le sens originel probable de « rejeton, descendant » (du roi David). Dans le Talmud, les chrétiens sont désignés sous le nom de *nasrim*. Certains pensent que Jésus est en réalité né à Capharnaüm, ville où le faisait apparaître l'évangile de Marcion et qui semble, dans les évangiles synoptiques, avoir été le centre de sa mission.

Le baptême de Jésus par Jean représente un autre cas d'« embarras », dans la mesure où il place Jésus dans une position subordonnée par rapport au Baptiste. Si Jésus est le Messie et le fils de Dieu, il n'a en effet nul besoin de se faire baptiser « en rémission de ses péchés ». Les évangiles n'ont pas pu supprimer cet épisode, car il devait être de notoriété publique que Jésus était un ancien disciple de Jean. Ils ont donc imaginé un contexte narratif dans lequel Jean reconnaît lui-même, au moment du baptême, la supériorité de Jésus. Mais cette explication entre en contradiction avec ce qu'on appelle l'« ambassade baptiste », c'est-à-dire le passage où l'on voit des disciples de Jean se rendre auprès de Jésus, durant son ministère, pour lui demander : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » (Luc, 7,20). Si Jean avait véritablement baptisé Jésus en le reconnaissant pour le Messie ou le fils de Dieu, cette démarche serait incompréhensible. On sait d'ailleurs que le courant baptiste perdurera de manière indépendante bien après la mort de Jésus, et que son héritage sera plus tard repris par les Mandéens. Voilà donc encore un cas où la critique interne permet de démêler le vrai du faux.

Autre fait gênant : Jésus annonce à de nombreuses reprises que la fin des temps est proche. Il déclare même explicitement à ses disciples qu'ils verront de leur vivant la venue du Fils de l'Homme et l'avènement du règne de Dieu (Marc 13,24-37, Matthieu 10,23 et 16,27-28). C'est la raison pour laquelle les membres de la première communauté chrétienne, se retirant du monde, pratiquaient une sorte de communisme primitif : « Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun » (Actes 2,45). Or, cette prédiction a été rapidement démentie. Si les évangiles la rapportent, il y a donc de bonnes chances qu'elle ait vraiment été faite. On pourrait aussi citer ce passage, lui aussi gênant, où Jésus dément implicitement qu'il soit Dieu en répondant à un jeune homme qui l'a qualifié de « bon » : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Seul Dieu est bon » (Marc 10,18, Luc 18,19, cf. aussi Matthieu 19,16-17, qui modifie le passage pour supprimer la difficulté). On pourrait multiplier les exemples.

C'est encore dans le cadre de la « troisième quête » que s'inscrivent les travaux du « Jesus Seminar », un groupe créé aux Etats-Unis en 1985 dont la presse

anglo-saxonne a souvent parlé. Ce séminaire, fondé par Robert Funk, ne compte pas moins de deux cents membres, aux qualifications assez variées. Il s'est fait connaître par des études dont les présupposés et la méthodologie ont parfois été contestés en raison de leur caractère quelque peu « médiatique », mais qui ne sont cependant pas dénuées d'intérêt. L'une de ces études a consisté à demander aux membres du groupe d'examiner l'ensemble des paroles attribuées à Jésus dans les quatre évangiles canoniques et dans l'évangile de Thomas, puis d'attribuer à chacune d'elles un certain coefficient d'authenticité ou d'inauthenticité grâce à un « vote » correspondant à une couleur. La couleur rouge signifiait : « Jésus a très vraisemblablement dit cela (ou quelque chose d'approchant) », la couleur noire : « Jésus ne peut absolument pas avoir dit cela ». Deux couleurs intermédiaires pouvaient être utilisées : le rose (authenticité possible) et le gris (authenticité peu probable). Le résultat final est le suivant : sur un total de 1330 *logia* attribués à Jésus, 38 seulement ont obtenu la couleur rouge, 700 environ ont été disquali-fiés par le noir, les autres se répartissant dans les deux catégories intermédiaires. D'autres enquêtes ont été réalisées depuis portant, non plus sur les paroles de Jésus, mais sur les principaux épisodes rapportés dans les évangiles.

Contrairement aux deux précédentes, la « troisième quête » n'a guère abouti à de véritables biographies de Jésus, ce qui s'explique par les méthodes qu'elle a le plus employées. Elle s'est plutôt traduite par une série de « portraits », chaque auteur s'efforçant de mettre l'accent sur ce qu'il estime avoir été les traits les plus marquants de la personnalité ou de l'enseignement de Jésus. La thèse d'un Jésus réformateur social, mais ne professant pas de vues explicitement politiques, a surtout été défendue par Richard A. Horsley. John Dominic Crossan voit plutôt en Jésus un paysan galiléen et un prédicateur itinérant. Marcus J. Borg le décrit avant tout comme une figure charismatique, N.T. Wright comme le porteur d'un message messianique, E.P. Sanders comme un prophète de la fin des temps.

Une thèse aujourd'hui à peu près abandonnée, sauf peut-être par Gerd Theissen, est celle d'un Jésus zélote, qui avait été défendue autrefois par Daniel Massé, puis plus récemment par Robert Ambelain et S.G.F. Brandon. Elle faisait de Jésus une sorte de révolutionnaire, dirigeant sa prédication contre l'occupant romain, n'hésitant pas à employer la violence à la tête d'une véritable troupe, etc. Le mouvement de Jésus ne se serait pas fondamentalement distingué des autres grands mouvements de révolte contre l'autorité romaine, tels ceux menés par Judas le Galiléen ou Bar Kocheba. Les arguments avancés en faveur de cette thèse n'emportent pas la conviction.

Les auteurs de la « troisième quête » se divisent en revanche sur la question de savoir si le message de Jésus avait une dimension principalement eschatologique ou s'il était plutôt de nature sapientielle. Certains, comme N.T. Wright et E.P. Sanders, en tiennent résolument pour la première hypothèse. Ils insistent sur l'importance de la notion de fin des temps dans les premiers textes évangéliques, notamment l'évangile de Marc. Ce sont eux également qui soulignent avec le plus de force l'enracinement juif du mouvement de Jésus. Les autres, à la suite de Ben Witherington, s'emploient à présenter Jésus, non pas tant comme un prophète ou un messie, mais plutôt comme un sage. Gerald Downing, dont le point de vue a été très discuté, va jusqu'à affirmer que Jésus aurait subi l'influence de la philosophie cynique de Diogène. Ce Jésus « hellénisé » n'est pas très convaincant. Il y a également ceux qui mettent l'accent sur l'importance de la tradition de la Sagesse, telle qu'elle a été véhiculée par le livre de Job et le livre de Daniel, les Proverbes, l'Ecclésiaste, ou encore des apocryphes comme les Paraboles d'Enoch et la Sagesse de Salomon. Un rapprochement a souvent été fait entre la Sagesse, la Shekinah de la tradition juive et le thème de l'Esprit Saint (ou du Verbe) tel qu'il est présenté par exemple dans l'évangile de Jean. En hébreu, l'Esprit (*ruâh*) est du genre féminin. C'est ce qui explique sans doute la faveur dont jouit cette interprétation dans la mouvance de la théologie « féministe », dont l'un des chefs de file est Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Ces deux courants sont en réalité moins opposés qu'il n'y paraît au premier abord. L'enseignement de Jésus semble avoir comporté aussi bien des aspects eschatologiques que des aspects sapientiels. Les deux ne sont en tout cas pas incompatibles. Mais si l'on pose en principe que Jésus n'a été qu'un « sage » somme toute assez inoffensif, tant par rapport aux Romains qu'aux autorités juives de son temps, on comprend assez mal les raisons de sa condamnation à mort comme fauteur de troubles.

Je signalerai enfin un autre courant minoritaire, qui privilégie chez Jésus la fonction de guérisseur ou de thaumaturge. Ce courant, dont le principal représentant est Morton Smith, n'a pas tort de présenter Jésus comme un « magicien ». Les évangiles attestent que l'accusation d'avoir recours à des procédés de magie a été lancée très tôt contre Jésus. On la retrouve dans la tradition rabbinique, certains textes précisant que Jésus aurait acquis ce savoir en Egypte.

*

Pour conclure ce bref panorama historique, je voudrais tenter de faire le point sur un problème qui a lui aussi fait couler des flots d'encre, à savoir celui de la formation des évangiles canoniques.

Le problème de la date de rédaction des quatre évangiles a donné lieu dans le passé à des affrontements très vifs. L'enjeu « idéologique » était en effet considéré comme important. Pour résumer à grands traits, disons que les auteurs ecclésiastiques en tenaient pour une date de rédaction très précoce, tandis que la critique rationaliste ou indépendante s'efforçait au contraire d'en démontrer le caractère tardif. Le présupposé des uns et des autres était évidemment le même : on supposait les textes d'autant plus crédibles qu'ils auraient été rédigés plus tôt, d'autant plus douteux qu'ils auraient été rédigés plus tard. Ce débat a aujourd'hui perdu un peu de son acuité, dans la mesure où l'immense majorité des spécialistes s'accordent pour reconnaître l'existence de plusieurs couches rédactionnelles dans le texte des évangiles. En l'état actuel de nos connaissances, il est en effet devenu impossible de croire que ceux-ci ont été écrits tout d'une pièce, à partir de rien. On admet plutôt qu'ils ont été amendés ou corrigés à plusieurs reprises, qu'ils ont été rédigés à partir de sources distinctes, qu'il en a existé des versions successives, etc. Dans ces conditions, rien n'empêche d'admettre que certaines traditions, orales ou écrites, se soient formées très peu de temps après la mort de Jésus. Toute la difficulté est de savoir comment s'articulent les différentes couches rédactionnelles et à quelles sources elles ont emprunté.

Sur ce sujet controversé, je me garderai d'exprimer une opinion personnelle. Je dirai plutôt ce qu'est l'état actuel du savoir selon le « courant principal » de l'exégèse contemporaine. Il est probable que la rédaction des évangiles canoniques s'est échelonnée entre les années 70 et 100-110. Il est certain en tout cas que dans la seconde moitié du IIe siècle, ces évangiles étaient connus sous une forme plus ou moins proche de celle que nous connaissons. La grande crise marcionite, qui éclate en 144, a sans doute joué un rôle décisif, hâtant la formation du canon officiel et contribuant à la réécriture ou à la mise au point d'un certain nombre de textes. L'Église n'a arrêté son canon qu'à une date relativement tardive, essentiellement en réaction au développement des « hérésies », parmi lesquelles la plus importante était représentée par le courant gnostique. Il s'agissait aussi de mettre de l'ordre au sein de la Grande Église, dont les différentes communautés continuaient de se rattacher à des traditions différentes.

On ne connaît pas l'identité des auteurs des évangiles. Plus personne ne peut croire sérieusement qu'ils ont été composés par les quatre personnages sous l'autorité desquels on les a placés. Le seul cas douteux est celui de Luc, qui a peut-être été réellement un disciple ou un compagnon de Paul. On voit parfois en lui un Syrien d'Antioche. La question reste discutée. L'évangile de Jean semble avoir été placé sous ce nom parce qu'il émanait d'une communauté « johannique » se rattachant originellement au courant « hélleniste » ou au milieu baptiste. Il est également admis que l'évangile de Jean et l'Apocalypse, dont le caractère est totalement différent, ne peuvent pas avoir le même auteur. Il est vraisemblable que les Actes des Apôtres ont été rédigés par au moins deux personnages différents.

En ce qui concerne la langue des évangiles, on sait que ceux-ci ont tous été rédigés en grec. Cependant, les nombreux sémitismes identifiables dans le texte, en particulier chez Marc et chez Matthieu, ont conduit certains auteurs comme Carmignac ou Tresmontant à postuler une première rédaction en hébreu (ou en araméen). Des « rétroversions » du texte grec vers l'hébreu ont même été proposées. Chez les spécialistes, l'opinion dominante s'est à juste titre montrée sceptique. Les sémitismes peuvent en effet tout aussi bien s'expliquer par l'origine ethnique d'auteurs ayant d'emblée écrit en grec, langue qu'ils ne possédaient qu'imparfaitement, mais qu'ils devaient employer pour toucher un plus vaste public. Il n'est pas exclu en revanche que certaines de leurs sources aient été rédigées en hébreu. La transmissions orale s'est de toute façon nécessairement opérée à partir de l'hébreu ou de l'araméen.

Il est généralement admis que le premier évangile a été celui de Marc, rédigé vers 70, suivi de Luc et de Matthieu vers 85, puis de Jean vers 100-110. L'évangile de Matthieu, d'orientation pétrinienne, est le plus judaïsant : son auteur cherche à présenter Jésus comme un nouveau Moïse, dont la vie a représenté l'accomplissement des Écritures. L'évangile de Marc semble le plus représentatif du mouvement galiléen, ce qui explique qu'on le regarde souvent comme plus fiable que les autres. Il manifeste une nette hostilité envers la famille de Jésus. Sa dernière couche rédactionnelle semble avoir été composée à Rome. L'évangile de Luc est le plus élaboré du point de vue littéraire, celui de Jean le plus élaboré sur le plan théologique. Il n'est pas exclu que l'évangile de Luc, dans sa forme première (ne comprenant pas les deux premiers chapitres), ait été assez proche de l'Évangélion de Marcion. Il est en tout cas le plus paulinien. L'évangile de Jean a peut-être été à l'origine un évangile gnostique, utilisé par des disciples de Basilide ou Valentin, avant d'être réécrit dans un sens antignostique.

Les trois premiers évangiles, Marc, Matthieu et Luc, sont appelés synoptiques (parce qu'on peut en établir la synopse, c'est-à-dire en placer le texte sur des colonnes parallèles). Les épisodes qui les composent peuvent entrer dans sept catégories différentes, selon qu'ils figurent dans un seul d'entre eux, dans deux d'entre eux ou dans les trois. 10 % seulement de l'évangile de Marc ne se retrouve ni chez Luc ni chez Matthieu, 53 % se retrouve chez l'un et l'autre. Luc est l'évangile qui comporte le plus de matériau qui lui soit propre : 46 % (par exemple l'histoire du bon Samaritain en 10,30-37). Matthieu en comporte 33 %. La finale de Marc (16,9-20) a été rajoutée tardivement.

Le « problème synoptique » a donné lieu depuis deux siècles à une immense littérature. Parmi les différentes théories que l'on a émises, celle que l'on appelle la théorie des deux sources est aujourd'hui retenue par une grande majorité de chercheurs. Enoncée en 1924 par B. H. Streeter, elle postule que Luc et Matthieu ont rédigé leur évangile indépendamment de l'autre en s'appuyant, d'une part sur une partie de l'évangile de Marc, ou sur un Proto-Marc, d'autre part sur un recueil de paroles de Jésus auquel on a donné le nom de « source Q » (expression redondante, « Q » étant ici l'initiale de l'allemand *Quelle*, « source »). L'existence de ce recueil avait été affirmée dès 1838 par Christian Hermann Weisse. Elle est généralement admise depuis les travaux sur les synoptiques réalisés par Heinrich Julius Holtzmann en 1863. La découverte de l'évangile de Thomas, qui est lui aussi un recueil de *logia* attribués à Jésus, a encore ajouté à la crédibilité de cette hypothèse. De nombreuses études, fondées sur un examen minutieux des évangiles, ont permis de reconstituer le texte supposé complet de l'« évangile de Q », qui a été publié plusieurs fois, notamment aux Etats-Unis. Certains exégètes ont affecté à son contenu différents coefficients d'authenticité : A, B, C, D et U (pour *undecided*, « indécidable »). D'autres ont fait apparaître à l'intérieur de Q plusieurs couches rédactionnelles : Q1, Q2, Q3.

La mise en lumière au sein des évangiles de Luc et de Matthieu de ce qui provient de Q et de Marc (ou d'un Proto-Marc) a permis de mieux isoler le matériau qui leur est propre. On parle de « matière L » pour désigner ce qui est particulier à Luc, de « matière M » pour désigner à ce qui est particulier à Matthieu. La provenance et l'homogénéité de L et de M restent discutées. Il s'y mêle sans doute des sources orales et des sources écrites. En définitive, la théorie des deux sources aboutit donc à en distinguer quatre : Marc, Q, L et M. Tout le travail des exégètes consiste à répartir le contenu des synoptiques entre ces quatre sources.

D'autres théories ont bien entendu été proposées. L'une des plus compliquées a été élaborée par le P. Boismard. Le temps me manque pour l'exposer dans le détail. J'indiquerai seulement qu'elle ne distingue pas moins de trois Proto-Marc successifs, sans doute influencés eux-mêmes par quatre ou cinq Proto-Luc.

L'évangile de Jean, plus tardif, est toujours étudié séparément. Peut-être trouve-t-il son origine dans le groupe des hellénistes dont, à l'époque des Actes, le représentant le plus connu est Etienne. Transporté de Palestine en Asie mineure, il porte ensuite la marque du courant johannien qui s'est développé à Ephèse, surtout après le dernier passage de Paul. Que son ou ses auteurs aient ou non connu les synoptiques, il s'en distingue en tout cas radicalement. On y trouve certaines traces de gnosticisme, notamment dans le Prologue, ainsi qu'une christologie haute (par opposition à la christologie basse, encore rudimentaire, caractérisant les trois autres évangiles). Jésus ne s'y exprime pratiquement jamais par paraboles, contrairement à ce que l'on constate dans les synoptiques, mais y prononce de longs discours. Les « Juifs » y sont constamment mis en accusation dans des passages faisant écho aux polémiques ayant opposé judaïsants et « hellénistes » après la destruction du Temple, en 70. Le contenu est également très différent de celui des synoptiques. Ainsi que je l'ai déjà signalé, cet évangile est le seul à évoquer les noces de Cana, la résurrection de Lazare, mais aussi le dialogue avec la Samaritaine. Hostile aux frères de Jésus, qu'il qualifie d'incroyants (7,5), il fait en revanche une meilleure place à Marie, qu'il est le seul à mettre en scène au pied de la croix, dans un épisode mettant en valeur le « disciple bien-aimé » dont se réclamait la tradition johannique. Alors que dans les synoptiques, l'arrestation de Jésus est directement provoquée par l'épisode des marchands du Temple, dans l'évangile de Jean, cette arrestation résulte de l'émotion produite par la résurrection de Lazare.

La prédication de Jésus s'étend dans l'évangile de Jean sur une période de trois années, beaucoup plus longue que dans les synoptiques. Jésus fait plusieurs voyages à Jérusalem, au lieu d'un seul. Tout ce qui a trait à la Galilée est peu développé. On pourrait dire, de ce point de vue, que l'évangile de Jean est un évangile judéen, plus que galiléen. Il semble être lié au milieu baptiste et avoir connu des rédactions successives à partir d'une tradition sacerdotale propre à Jérusalem. On n'y trouve que très peu de références à la fin des temps et au royaume de Dieu. Jésus y parle de lui-même à la première personne à 118 reprises (contre 9 fois seulement chez Marc, 10 fois chez Luc et 17 fois chez Matthieu).

Mais je vois que le temps passe. Je vais donc m'en tenir là pour la matière principale de mon exposé, en me réservant la possibilité d'aborder quelques sujets complémentaires en répondant à vos questions.

DÉBAT

Question : *Vous avez opposé deux écoles qui me paraissent complémentaires : les mythistes et les historicistes. Dans une logique de tiercéité, et non d'opposition dialectique, on devrait parler de « mytho-historicistes » : prendre le mythe comme support d'un enseignement tout en considérant l'existence de l'individu nommé Jésus, à l'instar des chercheurs du « Jesus Seminar ». Concernant ces derniers, les votes que vous avez évoqués ont fait beaucoup sourire, mais ils ont été développés sur une base scientifique très précise et très rigoureuse, explicitée dans la préface des « Five Gospels ».*

Je pense avoir dit moi-même que les travaux des auteurs mythistes ont eu leur utilité. Leurs critiques radicales ont été autant de défis auxquels les historicistes ont été tenus de répondre. Que toute une série de mythes se soient greffés au fil des siècles sur le personnage historique de Jésus est par ailleurs une évidence. Cela dit, l'opposition entre le mythisme et l'historicisme reste sur le fond irréductible : soit Jésus a existé, soit il n'a pas existé ! J'ai dit pourquoi la thèse de la non-existence ne me paraissait pas pouvoir être retenue. Tout cela mériterait bien sûr d'être développé.

Je ne m'engagerai pas sur la question de savoir si le christianisme actuel représente ou non une « trahison » par rapport au christianisme des origines. Que le christianisme historique ait été quelque chose de bien différent du christianisme primitif relève d'un constat banal. Jésus aurait été le premier surpris de ce qu'il est advenu de son enseignement, et les membres de la communauté de Jérusalem auraient été bien en peine d'imaginer ce qu'allait devenir l'Église. Mais le terme de « trahison » est trop subjectif. On ne peut l'utiliser qu'en ayant une vision téléologique des choses. De n'importe quel mouvement historique on peut toujours dire qu'il a plus ou moins « trahi » l'inspiration originelle de

ses fondateurs. Mon approche est plus pragmatique. Elle m'amène à considérer que le christianisme réel est le christianisme tel qu'il est effectivement advenu. Ce qui ne dispense pas d'étudier ce qui fait la spécificité de chaque période de son histoire.

Je suis effectivement passé un peu vite sur les travaux du « Jesus Seminar », mais comment aurait-il pu en aller autrement ? Après s'être intéressés aux paroles de Jésus, ses membres se sont surtout penchés sur les principaux épisodes des évangiles et sur le contenu des épîtres de Paul. Il y a certainement des indications précieuses à retirer de leurs travaux. Mais en fait, ce qu'on a le plus reproché au « Jesus Seminar », ce n'est pas tant les critères de son approche que le manque de qualifications réelles de certains de ses membres, et aussi sa tendance à une exploitation un peu trop médiatique de ses résultats. Les conclusions auxquelles est parvenu le « Jesus Seminar » ne sont pas définitives, mais elles permettent de mieux apprécier la probabilité historique de certaines paroles ou de certains événements.

Question : *Tout à l'heure, vous avez distingué votre « opinion personnelle » de celle du « courant principal » de l'exégèse actuelle. En quoi diffèrent-elles ?*

J'ai seulement voulu dire que mon propos visait à présenter ce que ce « courant principal » tient aujourd'hui pour à peu près acquis. En la matière, je ne suis pour ma part qu'un amateur éclairé. Je travaille depuis une vingtaine d'années sur la question des origines du christianisme, et si j'en ai le temps je publierai peut-être un jour un livre sur ce sujet. Mais je m'intéresse surtout à des aspects particuliers, par exemple les rapports entre la communauté de Jérusalem et la mission paulinienne, la question des origines de Jésus, le développement du thème de la conception virginale, etc.

Question : *J'aimerais faire quelques remarques. Tout d'abord, il me parait indispensable de souligner l'ampleur des travaux de l'école américaine, très peu connus chez nous alors que la masse de leurs publications est considérable. Crossan me paraît l'un des auteurs les plus intéressants. En France, en revanche, nombre de livres, comme ceux de Jacques Duquesne par exemple, n'apportent aucun matériel réellement nouveau. On en revient finalement aux classiques de Guignebert, sans toujours le citer dans les bibliographies… À propos de Qumrân, une hypothèse a été développée selon laquelle Jésus ne serait autre que le Maître de Justice. Certains confondent donc purement et simplement les Esséniens et les premiers chrétiens, le voyage*

de Paul à Antioche étant selon eux un séjour à Qumrân. Mais, malgré son judaïsme originel certain, Paul était hellénisant, surtout soumis à l'influence des mystères d'Asie mineure, ainsi que des philosophes de cette région, comme Apollonios de Tyane. Sur les relations entre Qumrân et le christianisme, quelle est votre opinion ?

Concernant les travaux qui se déroulent actuellement, vous avez raison de dire que nous n'en sommes en France que très imparfaitement informés. Le livre de Jacques Duquesne a eu le mérite de vulgariser certains acquis, mais il n'apportait rien par lui-même. On pourrait dire la même chose de l'émission télévisée « Corpus Christi » et du livre qui en a été tiré. Pour dire les choses un peu brutalement, si l'on ne lit pas aujourd'hui l'anglais et l'allemand, on ne peut tout simplement pas se tenir au courant de l'état de la recherche. C'est d'ailleurs tout aussi vrai dans bien d'autres domaines ! Il paraît actuellement chaque année plusieurs centaines de livres sur Jésus dans les principaux pays occidentaux. Sur ce nombre, il y en a toujours quelques-uns qui méritent d'être lus. Le centre de gravité de la recherche a longtemps été l'Allemagne (c'est aussi le pays où la critique indépendante avait à l'origine revêtu le plus d'ampleur), mais depuis quelques décennies il s'est déplacé vers les pays anglo-saxons, principalement vers les Etats-Unis. On peut le regretter, mais c'est ainsi. Il faut également être conscients du niveau de complexité qu'atteignent les travaux actuels. J'ai lu récemment un recueil collectif entièrement consacré à quelques lignes d'un verset de la source Q (Q 22,28-30, « Vous jugerez les douze tribus d'Israël »). Il ne comptait pas moins de près de 500 pages !

Vous faites bien de mentionner les ouvrages de Charles Guignebert, qui a été dans l'entre-deux guerres l'un des meilleurs représentants de l'école historiciste française. Il faudrait également rappeler le nom de Maurice Goguel, l'un des grands spécialistes de la critique protestante, dont les travaux méritent toujours d'être lus. Par certains de leurs aspects, cependant, ces livres ont un peu vieilli. Comme je viens de le dire, c'est essentiellement en anglais et en allemand que des éléments nouveaux ont été apportés. Ce qui n'enlève rien aux mérites de certains exégètes français actuels, comme Boismard, Dufour, Grelot, Trocmé, etc. On doit évidemment regretter que tant de travaux essentiels n'aient pas été traduits dans notre langue. On pourrait dire la même chose à propos du contenu des revues spécialisées.

Après la découverte des manuscrits de la mer Morte, la question des rapports entre le christianisme primitif et la communauté essénienne de Qumrân a fait couler des flots d'encre. Elle continue à en faire couler. Dès les années

cinquante, André Dupont-Sommer avait observé que certaines caractéristiques du Maître de Justice, personnage dont nous ne savons à peu près rien, semblaient pouvoir s'appliquer ou avoir été rapportées à Jésus. Depuis, bien d'autres hypothèses ont été émises, souvent audacieuses, parfois même fantasmagoriques. Récemment, Robert Eisenmann a cru pouvoir présenter Jacques, chef de la communauté de Jérusalem, que Paul décrit comme le « frère du Seigneur », comme le véritable Maître de Justice. Son adversaire, le Prêtre impie (ou menteur), n'aurait été autre que Paul. De telles hypothèses ont généralement été rejetées par les spécialistes. Il y a en effet un trou chronologique d'un siècle environ entre l'époque du Maître de Justice et celle de Jésus. Le fait que les manuscrits n'ont été déchiffrés que lentement, et que leur publication a donné lieu à de nombreuses controverses, a évidemment favorisé toutes sortes de spéculations.

Il faut en ce domaine éviter d'ouvrir trop grandes les portes de l'imagination. Les Esséniens (qui ne sont jamais cités dans les évangiles canoniques, contrairement aux Pharisiens et aux Sadducéens) ne peuvent certainement pas être définis comme des « chrétiens » avant la lettre. Que le milieu essénien ait été lié, d'une manière ou d'une autre, au mouvement de Jésus est en revanche très vraisemblable. Le personnage de Jésus, tel qu'il apparaît dans les évangiles, diffère sur des points importants de ce que nous savons des Esséniens. À l'intérieur du judaïsme, ces derniers étaient des puristes, qui s'en tenaient à la lettre de la Thora et reprochaient à l'aristocratie sacerdotale, aux gens du Temple, d'être trop laxistes. Ils étaient aussi des puritains. Ils cultivaient l'ascétisme et menaient une vie monastique rigoureuse. Jésus se voit au contraire reprocher de transgresser le chabbat, d'avoir des relations avec des publicains et des femmes impures. Ses disciples ont la réputation d'être des ivrognes et des « gloutons », de ne pas être suffisamment fidèles à la lettre de la Loi. On leur reproche également de ne pas jeûner, contrairement aux disciples de Jean le Baptiste. Il y a donc de sérieuses différences. Mais il y a aussi des ressemblances, par exemple à propos du célibat (ceux qui « se sont fait eunuques pour le royaume des cieux »), des repas communautaires, de la mise en commun des biens, etc. La partie eschatologique du discours de Jésus (« repentez-vous, les temps sont proches ») ne semble pas non plus avoir été très différente de ce qu'enseignait le Baptiste. Ce qui est intéressant, c'est que la première communauté de Jérusalem semble se situer beaucoup plus dans le prolongement de l'essénisme que Jésus lui-même. Jésus n'était certainement pas un Essénien, mais ses disciples ont sans doute recruté dans ce milieu.

Les manuscrits découverts à Qumrân éclairent surtout d'une façon remarquable l'état du judaïsme palestinien à l'époque de Jésus et permettent de mieux comprendre le contexte de sa prédication. Il y a aussi des liens entre le contenu de ces manuscrits et la première littérature chrétienne. Je pense en particulier au Sermon sur la montagne (les Béatitudes), qui n'a guère de précédent dans la Bible juive et qu'on avait longtemps considéré, pour cette raison, comme « spécifiquement chrétien ». Cette opinion n'est plus tenable. Les Béatitudes sont en effet un genre littéraire attesté à Qumrân. Il en va de même de l'expression « fils de Dieu » que les évangiles, notamment celui de Luc, attribuent à Jésus. Comme cette formule est mal attestée dans la Thora, on a longtemps cru qu'elle s'était formée dans le monde hellénistique. C'était encore l'opinion de Rudolf Bultmann. Mais on sait maintenant qu'elle était employée à Qumrân (4Q246). Luc a donc pu s'inspirer d'une tradition araméenne faisant usage de ce titre, qui était peut-être utilisé à propos de Jésus dans le kérygme primitif de la communauté de Jérusalem. On pourrait aussi évoquer l'opposition entre la « lumière » et les « ténèbres », telle qu'on la trouve dans l'évangile de Jean, qui semble prolonger un dualisme judéo-iranien très présent dans les textes de Qumrân. Même chose pour l'assimilation de Jésus au grand prêtre Melkisédek.

Il faudrait surtout parler du personnage de Jean le Baptiste. L'épisode du baptême de Jésus par Jean n'est concevable que si Jésus a commencé par être un disciple de celui-ci. Ce fut très certainement le cas également pour les premiers de ses propres disciples. J'ai dit tout à l'heure que ce baptême constituait un cas d'« embarras » pour la tradition chrétienne. L'évangile de Luc, qui évoque ce baptême (3,21-22), ne dit même pas par qui Jésus a été baptisé. Or, il est fort possible, et même vraisemblable, que le Baptiste ait été lui-même un dissident de l'essénisme. L'insistance avec laquelle les évangiles le présentent comme un homme qui a longtemps « vécu au désert », formule classique pour désigner les Esséniens, est révélatrice. Les Esséniens procédaient à des ablutions répétées, tandis que Jean semble avoir adopté le baptême unique, mais les ressemblances sont indéniables. De même, le personnage de Jacques, chef de la première communauté de Jérusalem, présente d'évidentes affinités avec Jean le Baptiste. Mon sentiment personnel est que les toutes premières communautés « chrétiennes » sont nées en marge du milieu essénien et du milieu baptiste, qui sont aussi ceux où se sont développés les courants gnostiques que l'Église a combattus par la suite. La difficulté consiste à savoir comment tout cela s'est articulé. Il y a nécessairement eu des rivalités, des conflits de tendance, d'interprétation, etc. Les Actes des apôtres et les épîtres de Paul attestent d'une rivalité entre disciples de Jean et disciples de Jésus, qui dément la présentation idyllique faite du baptême de Jésus dans les évangiles canoniques.

Paul s'inscrit dans une tout autre tradition. C'est un Juif hellénisant, comme vous l'avez dit. L'élément « mystérique », c'est-à-dire proche des religions à mystères, est particulièrement marqué dans sa doctrine. Tout en gardant conscience de ses origines juives, qu'il souligne fréquemment, il a le souci de ne plus faire des commandements juifs, de l'observance des *mitsvot*, le préalable ou la condition nécessaire de la foi dans le Christ. On pourrait dire à cet égard qu'il propose un judaïsme pour les non-juifs. (Ce qui rejoint l'opinion du théologien néerlandais H.M. Kuitert, selon qui toute la nouveauté du christianisme a consisté à permettre aux non-juifs de réaliser que le Dieu des juifs était aussi le leur). Il ne faut jamais oublier qu'au Ier siècle, l'opposition majeure entre partisans et adversaires de Jésus au sein du judaïsme ne repose nullement sur la messianité supposée de Jésus, que les uns accepteraient et que les autres refuseraient – ainsi que l'Église a tenté de le faire croire par la suite –, mais avant tout sur l'importance à donner à la circoncision, aux prescriptions alimentaires, à la possibilité de manger à la même table que les Gentils, etc. Paul a-t-il été lui-même en relations avec le milieu essénien ? C'est difficile à dire. Penser que son séjour à Antioche dissimulerait en réalité un séjour à Qum-rân me parait relever d'une spéculation gratuite. Pourquoi est-ce qu'Antioche ne serait pas tout simplement Antioche ? On sait en revanche qu'une importante communauté essénienne s'était installée à Damas, et que c'est également à Damas que Paul place la « vision » qui fut à l'origine de sa conversion. On peut imaginer un lien, mais ce n'est évidemment qu'une hypothèse. Paul a par ailleurs été souvent décrit, en effet, comme le véritable fondateur du christianisme. Les choses sont sans doute un peu plus complexes, mais je pense que, pour l'essentiel, cette formule est assez juste.

Question : *Connaissons-nous désormais tous les écrits de Qumrân ou certains restent-ils encore à découvrir ?*

Il est par définition impossible de savoir si les manuscrits retrouvés à Qumrân représentent vraiment la totalité de ce qu'on aurait pu y trouver dans des conditions « idéales ». Le nombre des documents qui nous sont parvenus est néanmoins déjà considérable. Cela explique à la fois l'importance que l'on a donnée à leur découverte, et le temps qu'il a fallu pour les publier. Les délais qui se sont écoulés entre cette découverte, dans les années quarante, et la publi-

cation des textes (essentiellement en langue anglaise) ont donné lieu à diverses spéculations. Certains ont prétendu que l'on s'employait à bloquer cette publication, soit du côté juif, soit du côté chrétien, par crainte de « révélations » plus ou moins extraordinaires. Il faut bien dire que la preuve de ces affirmations n'a jamais été apportée. Je crois plus simplement que les délais s'expliquent par les difficultés inhérentes au déchiffrement des manuscrits (un certain nombre d'entre eux nous sont parvenus quasiment à l'état de confettis), et peut-être aussi par certaines rivalités personnelles, exacerbées par le contexte confessionnel ou politique. Depuis une dizaine d'années, la situation semble s'être débloquée. Les traductions parues à ce jour doivent représenter environ 80 à 90 % des textes existants. Elles ont donné lieu à une foule de commentaires, qui se multiplient encore tous les jours.

Question : *Bauer et Strauss, dont vous parliez, étaient tous deux hégéliens. J'aimerais savoir ce que vous pensez de l'influence énorme qu'eut en Allemagne « L'essence du christianisme » de Ludwig Feuerbach, notamment sur Marx. Un auteur comme Luc Ferry s'est encore récemment inspiré de Feuerbach en faisant découler les prédicats de Dieu des qualités de l'homme.*

L'influence de la philosophie de Hegel sur des auteurs comme Strauss et Bauer est certaine, mais c'est avant tout en historiens des religions qu'ils ont contribué à faire avancer la recherche sur le sujet qui nous intéresse. Leur hegelianisme ne se fait sentir que dans leur présentation ou leur interprétation des faits. On n'est évidemment pas obligés de les suivre sur ce point – mais cela n'enlève rien à la valeur de leurs travaux. Concernant Feuerbach, je serais tenté de dire le contraire. *L'essence du christianisme*, qui a effectivement marqué la pensée du jeune Marx, est avant tout un livre de philosophie. Pour ce qui est de l'histoire des religions, Feuerbach ne nous apporte pas grand chose. Il se contente d'interpréter la croyance religieuse sous l'angle de l'anthropomorphisme. Disons qu'il représente une date importante dans l'histoire de l'athéisme. Pour en connaître plus long sur les origines chrétiennes, il faut se tourner vers d'autres auteurs.

Question : *Pensez-vous que Jésus soit à l'origine d'une religion ?*

Il est tout à fait clair que Jésus n'a jamais eu l'intention de créer une religion nouvelle, et encore moins de fonder une « Église ». Il se situait nettement à

l'intérieur du judaïsme, prétendait ne pas changer un « iota » de la Thora, mais en proposait une interprétation différente de celle des autorités de son temps. Comme l'avait déjà remarqué Wellhausen, il n'a donc pas pu croire qu'il était lui-même Dieu ou fils de Dieu, au sens chrétien de cette expression. En fait, la question de savoir comment il se considérait lui-même reste ouverte. Se regardait-il comme un prophète ? Que voulait-il dire en s'attribuant le titre de « Fils de l'Homme » ? En était-il venu à croire qu'il était le Messie ? Il n'y a pas de consensus à ce sujet. C'est tout le problème de la christologie, que l'on voit devenir de plus en plus complexe au fur et à mesure que l'on avance dans le temps. Le thème de la préexistence de Jésus à sa propre Incarnation n'apparaît pleinement que dans l'évangile de Jean (« avant qu'Abraham existât, Je Suis »), bien qu'on puisse déjà en trouver une esquisse chez Paul. La doctrine des deux natures est un produit de la culture hellénistique, en même temps qu'un moyen de répondre aux objections des docètes. Jésus ne devient définitivement la deuxième personne de la Trinité qu'au concile de Nicée, en 325. Un regard rétrospectif sur cette évolution laisse évidemment songeur. C'est le moment de rappeler le célèbre mot d'Alfred Loisy : « Jésus prêchait le royaume de Dieu, et c'est l'Église qui est venue ».

Question : *Il n'y a pas grand chose de commun entre le judaïsme et le christianisme : morale, conception de Dieu, rituel, etc., tout diffère. La religion chrétienne me semble typiquement païenne et grecque, mais elle a été à l'origine influencée par ceux qu'Alfaric nommait les « judaïsants de la porte », juifs convertis de fraîche date qui sont venus au christianisme après la guerre de 70 avec Rome. Peut-on parler alors de « judéo-christianisme » ?*

Que le christianisme ait au cours de son histoire été profondément marqué par les croyances païennes qu'il s'est efforcé de supplanter est une évidence. Mais il me paraît insoutenable de le définir comme une « religion typiquement païenne ». Ce qui sépare aujourd'hui le christianisme et le judaïsme est le reflet d'une longue histoire. À l'origine, le « christianisme » – ou plus exactement le mouvement de Jésus – n'est de toute évidence qu'une tendance à l'intérieur du judaïsme. Cette tendance s'est progressivement coupée du tronc principal. Une première étape correspond à la lutte d'influence entre la communauté judaïsante de Jérusalem – jacobiens et pétriniens – et la mission paulinienne, lutte qui se prolongera par l'affrontement entre les « pagano-chrétiens », d'une part, les ébionites et les elkasaïtes de l'autre. La destruction du Temple en 70 repré-

sente un autre tournant important. Cet événement a eu pour conséquence, d'abord l'affaiblissement du groupe de Jérusalem, ensuite l'expulsion des « nazôréens » des communautés synagogales, suite à la « refondation » du judaïsme par le courant pharisien lors du « concile » qui se serait tenu à Yabné. À partir de cette date, la littérature chrétienne accentue son antijudaïsme, comme en témoignage l'évangile le plus tardif, celui de Jean. Elle tend parallèlement à exonérer les autorités romaines de leur responsabilité dans la mort de Jésus. Toute cette littérature reflète, au prix de sérieux anachronismes, les polémiques de la fin du I[er] siècle. On a reporté sur la personne et les activités de Jésus des oppositions qui n'apparaissent qu'après les années 40-50, et surtout après 70.

Le scénario inverse, qui fait naître le christianisme en milieu païen, a aujourd'hui perdu toute crédibilité. On ne voit pas pourquoi des païens se seraient inventé un héros juif, ni comment une doctrine païenne aurait été magiquement judaïsée, avant de se « repaganiser » à travers une nouvelle déjudaïsation. Un tel scénario soulève beaucoup plus de difficultés qu'il ne permet d'en résoudre. Il est en outre incompatible avec ce qu'écrit Paul dans ses épîtres les plus incontestables. Si le christianisme était originellement « païen », pourquoi l'évangile de Matthieu s'évertue-t-il à démontrer à ses lecteurs que Jésus est un nouveau Moïse, dont toute la vie témoigne de l'accomplissement des Écritures juives ? Les Gentils ne pouvaient qu'être indifférents à pareille démonstration.

Je reviendrai pour finir sur le thème de la conception virginale. Comme chacun le sait, ce thème n'intervient que dans les prologues de Luc et de Matthieu. Les récits que ceux-ci nous proposent sont largement contradictoires, ce qui montre qu'ils ont été composés indépendamment l'un de l'autre, mais on y trouve aussi des points communs, ce qui prouve que leurs auteurs ont emprunté à une même source. Le récit de l'enfance que l'on peut lire chez Luc comprend beaucoup plus de sémitismes que le reste de cet évangile, ce qui dément là encore une origine « païenne » (sous l'influence des histoires de vierges-mères et de naissances miraculeuses qui abondaient dans l'Antiquité).

Une hypothèse fréquemment avancée est que ces narrations relatives à la conception et à la naissance de Jésus ont été développées, d'abord pour satisfaire l'attente des croyants, qui voulaient en savoir plus long sur les origines humaines du Nazaréen, ensuite pour répondre aux objections des gnostiques, des marcionites ou des docètes, qui soutenaient que Jésus n'avait jamais eu qu'une apparence de nature humaine. Cependant, quand on étudie sérieusement ces récits, on s'aperçoit vite que la conception virginale n'en constitue pas le point de départ. L'Annonciation est bien plutôt un argument auquel on fait appel pour expliquer quelque chose. Le véritable point de départ réside dans le fait que Marie s'est trouvée enceinte de Jésus alors que, fiancée à Joseph, elle n'avait pas encore eu de rapports sexuels avec lui. Dès lors que l'on admet que le point de départ se trouve bien là, on réalise immédiatement l'alternative dans laquelle on est placé : soit on admet la conception « miraculeuse », ce qui n'est pas tout-à-fait raisonnable, soit on est naturellement conduit à penser que Jésus est un enfant illégitime, ce que l'on appelle dans le judaïsme un *mamzer*, c'est-à-dire un « bâtard ». Le thème de la conception virginale, en d'autres termes, a essentiellement pour fonction de répondre à l'accusation lancée contre Jésus de n'avoir « pas de père ».

Or, il y a tout lieu de penser qu'une telle accusation a été lancée contre Jésus dès les débuts de sa prédication. On note d'abord que, dans les évangiles canoniques, Joseph n'est qu'un fantôme. Il n'apparaît nulle part en dehors des prologues de Luc et de Matthieu (c'est pourquoi l'Église a supposé qu'il était mort lorsque Jésus a commencé à se manifester). Marie n'est elle-même guère mieux traitée. Durant la vie publique de son fils, elle n'apparaît pratiquement pas, sinon en quelques circonstances où elle affiche son incrédulité et son incompréhension. Seul l'évangile de Jean la met en scène, sans d'ailleurs citer son nom, aux noces de Cana et au pied de la croix. Elle est mentionnée une fois au début des Actes des apôtres, puis disparaît complément. Cette discrétion contraste avec la formidable ampleur du culte marial au cours des siècles. Notons aussi que dans l'évangile de Jean, les adversaires de Jésus lui lancent : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution [ou de l'adultère] » (8,41). Une telle apostrophe n'a de sens que par son sous-entendu : à la différence de toi ! De même, dans l'évangile de Marc, les habitants de son village d'origine parlent avec mépris de Jésus comme du « fils de Marie » (6,3). La filiation ne se faisant à cette époque que par le père, cette désignation est très clairement péjorative, ainsi que l'ont constaté de nombreux exégètes.

On a réuni, sous le nom de *Toledot Yeschu* (les « engendrements de Jésus »), l'ensemble des textes rabbiniques et des passages du Talmud faisant allusion directement ou indirectement à Jésus. Celui-ci y est précisément décrit comme un *mamzer*. Marie, fiancée à Joseph, a cédé à un autre homme alors qu'elle se trouvait dans sa « période impure ». Jésus est le fruit de cette union. Abandonnée par Joseph, Marie a dû aller accoucher en secret. Jésus a passé une partie de sa jeunesse en Egypte, où il a appris l'art de la « magie ». Revenu en Palestine, il a recruté des disciples, détourné le peuple de la vraie foi et multiplié les acti-

vités perturbantes. Sa bâtardise ayant été reconnue, il a finalement été condamné à mort par les autorités juives, puis exécuté une veille de Pâque comme magicien, « séducteur » et fauteur de troubles. Bien entendu, je résume ici à grands traits. Les *Toledot Yeschu* sont assez tardifs, ce qui a conduit certains spécialistes à ne voir en eux qu'un reflet des polémiques judéo-chrétiennes du Moyen Age. Il est cependant probable que ces textes ont recueilli l'écho d'une tradition beaucoup plus ancienne. On en a la preuve en lisant le texte (reconstitué) du célèbre *Discours vrai* de Celse. Dans cet ouvrage, rédigé vers 178, Celse dit explicitement que les juifs de son temps accusent déjà Jésus d'être un bâtard, le fils d'une « prostituée » et d'un nommé Panthera ou Pandera. Cela suffit à montrer que l'accusation est ancienne.

Il faut ici mentionner un fait curieux, qui a de longue date retenu l'attention des exégètes. Dans la généalogie attribuée à Jésus chez Matthieu (généalogie qui diffère complètement de celle que l'on trouve chez Luc), on constate la présence de quatre femmes : Thamar, Rahab la Cananéenne, Ruth la Moabite et Bethsabée, l'épouse d'Urie le Hittite. Cette présence est extrêmement surprenante, car dans les généalogies juives la filiation est exclusivement paternelle. On s'est donc demandé pourquoi Matthieu mentionnait ces quatre noms, et ce que ces quatre femmes pouvaient bien avoir en commun. Or, Thamar et Bethsabée, la femme d'Urie, ont eu un enfant d'un homme qui n'était pas leur mari (Thamar s'est déguisée en prostituée pour séduire son beau-père, Bethsabée est devenue la maîtresse du roi David). Ruth a été la séductrice de Booz. Rahab était une prostituée professionnelle. Toutes ces femmes ont donc commis des fautes d'ordre « sexuel » : toutes ont été accusées d'adultère ou de prostitution, ou bien ont mis au monde un enfant soupçonné d'avoir été conçu de manière illégitime. Pourtant, elles ont toutes également été sanctifiées, car c'est grâce à elles que la lignée royale d'Israël a pu se perpétuer conformément au plan divin. L'évangile de Matthieu fait de toute évidence un parallèle entre Marie et ces quatre femmes, suggérant ainsi discrètement que la mère de Jésus n'a commis que l'apparence d'une faute et qu'elle sera finalement réhabilitée au même titre que ses illustres devancières.

S'explique ainsi le fait qu'à l'origine le thème de la conception virginale s'appliquait exclusivement à Jésus. Les auteurs des évangiles n'étaient pas gênés pour dire à la fois que Jésus avait été conçu de façon « miraculeuse » et qu'il avait eu plus tard des frères et des sœurs. C'est seulement dans un second temps que ce thème a été systématisé. La virginité de Marie a successivement été proclamée *ante partum* (avant l'accouchement de Jésus), *in partu* (durant l'accouchement) et *post partum* (après l'accouchement). Par la suite, Joseph ayant été lui aussi réputé vierge, les frères de Jésus se sont transformés en « cousins ». Le dogme de l'Immaculée Conception, c'est-à-dire de la conception de Marie dans des conditions elles aussi exemptes de toute faute originelle, a finalement été proclamé en 1854. ■

DIEU : UN MOT EN QUATRE LETTRES

Réponse à une enquête

1

« Dieu » est un mot. Ce mot se compose, en français, de quatre lettres – trois voyelles et une consonne : « d-i-e-u ». Il possède un féminin (« déesse ») et un pluriel (« dieux »). Dans le système des langues indo-européennes, ce terme désigne des êtres supérieurs auxquels l'homme rend un culte. La désignation commune la plus ancienne, tant pour la forme que pour le contenu, est « **deyw-ó-* », dont le sens exact est « celui du ciel diurne », puis par extension « être brillant, lumineux ». Cette désignation renvoie au stade de la « religion cosmique » des Indo-Européens. On la retrouve dans le sanskrit *dyâus*, le hittite *sius*, l'adjectif grec *díos*, le lithuanien *dievas*, les noms de Zeus et de Jupiter

(Iuppiter), etc. Les autres désignations sont plus récentes, comme le slave « **bogu* », qui résulte d'un emprunt à l'iranien, ou le germanique « **guda-* » (cf. all. *Gott*, angl. *god*, dan. *gud*). Ce dernier terme, dont le genre neutre est incompatible avec la désignation directe de divinités personnelles, est un adjectif probablement dérivé de « **ghew*, verser », avec le sens possible de « libation ». Le grec « *theós* » est également une désignation indirecte, peut-être comme « destin ».

Les dieux, dans l'espace indo-européen, sont à la fois des forces, des puissances, et des figures exemplaires. Aucun d'entre eux ne fait sens par lui-même ; le sens dégagé par les mythes provient des rapports qu'ils ont entre eux. Il n'y a pas lieu de croire à leur existence, mais de s'éveiller à leur présence. Ils ne dispensent pas des vérités, mais des certitudes. Ils s'éprouvent, mais ne se prouvent pas. Ils ne sont pas radicalement différents des hommes, mais les hommes ne sont pas pour autant des dieux. Ils attestent de la solidarité de tout ce qui est, de tous les niveaux et de toutes les dimensions du réel, mais ils ne se confondent pas non plus avec le monde. Ils ne sont pas la « valeur suprême », mais ce par quoi il y a quelque chose qui vaut.

La Bible ignore l'existence d'un « dieu ». Elle connaît un être suprême, El, auquel elle attribue trois désignations différentes : Eloha ou Elohîm ('LHYM), Adonaî et IHVH (YHWH), parfois abrégé en Yah ou Yahou. Le sens d'El, qui appartient au vocabulaire commun des peuples sémitiques, reste controversé. Elohîm, qui représente un pluriel, est la forme la plus employée dans la Thora. Elle nomme le plus souvent l'être suprême dans ses manifestations et fait de lui le créateur du monde. Adonaî est le pluriel d'Adôn, « Maître ». Les Septante l'ont traduit par « *Kyrios*, Seigneur ». IHVH est une formule sacrée, le Tétragramme imprononçable, qui correspond à l'Elôhim des ancêtres d'Israël (Exode 3, 13-15). Il contient toutes les formes modales actives du verbe « être » (HYH)[1]. Des substituts révérenciels comme Iahvé (Yahvé, Yahveh) ou Jehovah en représentent des tentatives de restitution modernes.

L'être suprême dont parle la Bible est évidemment différent des dieux de l'espace indo-européen. C'est un « Dieu » moral, un « Dieu » créateur, un « Dieu » qui se révèle historiquement, et dont le rapport au monde implique un début et une fin absolus de ce monde. La théologie chrétienne le définit

1. Contrairement à la désignation indo-européenne de l'être, le verbe hébraïque *hâyâh*, « être », marque un temps inaccompli. Il désigne le plus souvent une existence qui se manifeste par une activité.

classiquement comme un être personnel d'une infinie perfection, qui a librement créé tout ce qui existe à partir du néant, sans se confondre lui-même avec sa création, et qui appelle l'homme à « faire son salut » en respectant ses « commandements ». Toutes caractéristiques parfaitement étrangères aux dieux du paganisme.

Dans le paganisme, les dieux ne se confondent pas avec l'Etre. Ils ne sont pas la cause de tous les étants. Heidegger dira en 1951 : « Etre et Dieu ne sont pas identiques, et je ne tenterai jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'Etre [...] Je crois que l'Etre ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'Etre qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'Etre puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu »[2]. Heidegger veut dire par là que c'est en l'Etre que le dieu peut venir, mais qu'il ne vient pas comme le dernier mot de l'Etre. La théologie chrétienne, au contraire, identifie l'Etre au Dieu créateur, faisant de celui-ci le fondement premier et inconditionné, la cause absolue et infinie de tous les étants[3]. Ce faisant, le christianisme se condamne à ne pouvoir se déployer sur l'horizon ontologique auquel appelle le mystère de l'Etre.

Les langues indo-européennes ne disposent en toute rigueur d'aucun terme pour désigner l'être suprême du monothéisme biblique. L'attribution à ce dernier du mot « dieu », agrémenté d'une majuscule et de surcroît arbitrairement privé de féminin comme de pluriel, est une convention tout-à-fait arbitraire : là où l'on a pris l'habitude de lire « Iahvé ton Dieu » (Dt. 18, 15), il faut lire en réalité, selon le texte hébraïque : « Iahvé Adonaî, ton Elohîm ». Une telle traduction vide le mot « dieu » de son sens d'origine pour lui en attribuer un autre. Elle crée l'illusion que toutes les religions ont un « Dieu » et qu'elles ne diffèrent que par la façon de le nommer, dissimulant du même coup le fait qu'au moyen d'un même mot on désigne des réalités totalement différentes. Qui veut parler de « Dieu » doit être conscient de cette ambiguïté.

2. « Séminaire de Zurich », in *Po&sie*, 13, 1980, p. 60.

3. Cette idée a quelques précédents grecs (cf. Plutarque, *De E apud Delphos*). Cependant, chez les Grecs, c'est l'Etre qui se voit attribuer toutes les caractéristiques du divin, tandis que dans la métaphysique chrétienne, c'est le Dieu créateur qui se voit considéré comme l'Etre.

2

De même que je ne crois pas un instant que « Dieu » soit un terme dont on trouverait l'équivalent dans toutes les religions, je ne crois pas non plus que tous les systèmes de croyance soient des « religions », et moins encore qu'il existe entre elles une « unité transcendantale » qui permettrait de les regarder comme mutuellement compatibles à partir d'un noyau commun dont l'identification fournirait une structure unificatrice d'intelligibilité de toutes les croyances. C'est cependant un penchant particulièrement répandu aujourd'hui que de considérer « les religions » comme des systèmes qui se borneraient à approcher par des voies différentes une même réalité fondamentale. Toutes les « encyclopédies des religions » disponibles sur le marché reposent plus ou moins sur cette erreur de perspective, qui consiste à poser une catégorie universelle artificielle (« la religion »), puis à énumérer et à décrire un certain nombre de croyances, de règles et de comportements collectifs comme autant d'illustrations de cette catégorie.

La division des « religions » en polythéismes, monothéismes, animismes, fétichismes, etc. n'est pas moins conventionnelle. Le trait essentiel du christianisme n'est pas le monothéisme, mais l'idéologie de la césure (entre l'Etre et le monde, entre le monde et l'homme, entre l'immanence et la transcendance, l'âme et le corps, le temporel et le spirituel, l'être et le devenir, etc.) et le fait que l'existence de Dieu y soit posée comme inséparable d'une problématique universelle de salut. Une autre catégorisation pourrait d'ailleurs consister à distinguer, comme irréductibles les unes aux autres, les religions « natives » (comme le paganisme) et les religions universalistes (comme le christianisme ou l'islam). Elle permettrait d'expliquer, dans le judaïsme, la naissance du christianisme à partir de la prédication paulinienne ou du milieu baptiste.

Le christianisme nous a habitués à penser qu'il n'y a pas de religion sans un Dieu sauveur, et que la morale ne peut avoir de véritable fondement que religieux (Dostoïevsky fait dire à Karamazov : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis »). Ces deux affirmations sont aussi erronées l'une que l'autre. Le bouddhisme se préoccupe grandement de la délivrance de la douleur engendrée par les désirs et les passions (l'« illusion »), mais il est fondamentalement indifférent au problème de Dieu : la loi du *karma* n'a rien à voir avec le jugement d'une divinité qui surveillerait le comportement moral. Les dieux (*kami*) du shintoïsme s'apparentent à des esprits ou à des forces qu'il convient de se concilier, mais n'interviennent ni dans la création ni dans le salut. Les fidèles de Confucius considèrent comme sacré le respect des ancêtres sans se croire tenus de spéculer sur un monde divin. Les piliers de leur croyance sont seulement l'amour des autres (*ren*) et la vertu (*de*). Le jaïnisme ne connaît pareillement aucun dieu qui aurait créé l'univers ou interviendrait dans le salut des hommes. Le taoïsme fait du Tao un principe éternel régulateur de l'univers, qui n'a pas le moindre rapport avec le Dieu des chrétiens.

Même dans les religions abrahamiques, c'est à mon sens une erreur de croire que les juifs, les chrétiens et les musulmans professent trois conceptions différentes du même « Dieu ». La vérité est qu'ils n'honorent nullement le même Dieu. Historiquement parlant, le christianisme a été une religion de règne, l'islam une religion de conquête, le judaïsme une religion de survie. Le christianisme présente en outre cette particularité de se fonder sur le postulat d'existence d'un homme (Jésus) dont nous ne savons à peu près rien. (La valeur historique des évangiles canoniques est quasiment nulle, leur valeur littéraire encore plus nulle, leur valeur spirituelle médiocre). Par rapport au protestantisme, qui est une religion de la conscience, le catholicisme remplace l'expérience scripturaire par l'expérience sacramentelle. Il implique par là l'institution, donc l'extériorité – ce en quoi il est fondamentalement méditerranéen. Quant au judaïsme, où l'universalisme élargit et prolonge le particularisme, et non l'inverse, il n'est certainement pas une « religion » au sens que les chrétiens donnent à ce terme[4]. Ignorant l'orthodoxie, si importante dans le christianisme, il est avant tout une orthopraxie, fondée sur l'observance des *mitsvot*, orientée vers la séparation et la sélection, et par là vers la survie. Etre juif, c'est faire partie intégrante du « peuple saint » (*goï quadoch*) et du « royaume des prêtres » (*mamlé'het kohanim*). L'appartenance y compte plus que la croyance : dans le christianisme, on peut être croyant sans être pratiquant, dans le judaïsme on peut être pratiquant sans être « croyant ». Le judaïsme se refuse par ailleurs à faire fond sur le sentiment, toujours trop lié à la nature, mais s'adresse d'abord à la raison. Il attache avant tout du prix à la vie, et récuse tout lien entre le culte et la mort, ce pourquoi il rejette le martyre ou l'idée que la croyance ait pour but d'apprendre à mourir, et n'admet pas que le « royaume des cieux » ne

4. « Le judaïsme n'est pas une "religion". Toute comparaison entre le judaïsme et ce que les autres cultes considèrent comme formant l'essence de leur croyance est inadmissible » (*Kountrass*, Jérusalem, janvier-février 1999, p. 68).

puisse advenir qu'une fois l'humanité éteinte. Il ne place pas le salut dans l'autre monde, mais veut « réparer » celui-ci (*tikkun olam*). Le « dialogue judéo-chrétien » ne peut dès lors déboucher que sur une impasse.

Si les différentes croyances ne sont pas substantiellement des branches issues d'un même tronc, le mot même de « religion », comme catégorie générale, devient problématique. Les explications étymologiques ne nous éclairent que sur le sens d'un mot (*religio*) à l'intérieur d'un système de langues donné. Elles ne nous disent rien de la signification exacte des termes par lesquels nous croyons pouvoir traduire ce mot dans d'autres systèmes. On peut certes toujours définir « la religion » en référence à la « transcendance », au « surnaturel », aux « préoccupations ultimes », à la distinction du « sacré » et du « profane », etc., mais ces expressions ne nous permettent nullement de comprendre ce que l'on doit entendre réellement par « religion ». Dire que toutes les religions impliquent la croyance en une réalité transcendante par rapport au vécu empirique ne nous renseigne pas sur cette réalité. Quant à l'observation extérieure, elle permet de définir des formes religieuses, mais certainement pas de comprendre ce qu'est « la religion » pour celui qui ne la considère précisément pas comme une croyance, mais comme ce qui oriente et donne un sens à sa vie.

La difficulté s'accroît de l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons de connaître avec précision l'origine du « fait religieux ». Les chercheurs du XIX[e] siècle (Muller, Tylor, Frazer, Spencer, Durkheim, etc.) s'y sont essayés sans grand succès. Les théories qui prétendent expliquer « à quoi sert » un système de croyances ou comment « fonctionne » le fait religieux ne font que repousser le problème. La disposition à croire à une réalité excédant l'humaine condition et transcendant l'existence immédiate, disposition d'ailleurs toujours discutée, semble faire de l'homme, dès lors défini comme *homo religiosus*, un être « naturellement religieux ». Le fait est que l'on ne connaît pas de période de l'histoire où l'homme ne se soit pas exprimé « religieusement » – même s'il y a toujours eu, sinon des incroyants, du moins des sceptiques et des indifférents. Cela ne signifie pas que « la religion » soit une catégorie signifiante par elle-même, mais que la disposition à croire possède une dimension bio-anthropologique distincte.

Les systèmes de croyances peuvent bien revêtir des formes similaires, qui renvoient à ce qu'il y a d'anthropologiquement commun à l'espèce humaine. Ils peuvent s'influencer mutuellement, donnant naissance à de nouveaux systèmes ou à des syncrétismes divers. Mais leur contenu reste pour l'essentiel irrémédiablement différent. Le christianisme s'est approprié de nombreuses pratiques païennes, ce qui n'a pas été sans modifier ses apparences extérieures, mais son noyau kérygmatique n'en est pas moins irréductible au paganisme. Une erreur courante est de croire qu'on peut isoler un système de croyances des données anthroposociales. Détachée de sa matrice culturelle, la « religion » devient un ensemble abstrait de symboles et de mythes, d'enseignements et de rites, qui n'a plus guère de rapports avec ce qu'elle signifie pour ceux qui la vivent dans leur existence concrète. C'est le principe même de la *conversion*. L'idée sous-jacente est qu'on peut adhérer (ou faire adhérer) à n'importe quelle croyance sans avoir à l'habiter dans sa particularité propre. La « religion » est en réalité indissociable d'un mode de vie général, d'une façon de voir le monde propre à chacune des cultures. La diversité des « religions » renvoie à la diversité des peuples.

3

L'athéisme est encore plus absurde que le théisme : tandis que ce dernier veut démontrer une existence absolue, il entend prouver une inexistence absolue, alors qu'en toute rigueur il peut seulement dire pourquoi les prétendues preuves de Dieu ne peuvent emporter la conviction. Fichte avait déjà montré qu'on ne peut parler de Dieu avec des propositions existentielles. La théologie chrétienne pense au contraire Dieu en termes de substance, dont on pourrait affirmer certains prédicats (sa bonté, sa toute-puissance, sa miséricorde, etc.). Dieu devient alors inévitablement un objet fini, ce qui est contradictoire par rapport à sa définition. Le Dieu des chrétiens est en fait un Tout Autre sur lequel, parce qu'il est un Tout Autre, on ne peut rien dire. Prétendre tenir un discours sur Dieu tout en le présentant comme radicalement différent de toutes ses créatures est une entreprise nécessairement vaine. Au IX[e] siècle, Scot Erigène voyait plus juste quand il allait jusqu'à appliquer à Dieu le mot « Rien ». De ce point de vue, le Dieu inconnu (et inconnaissable) de la théologie apophatique a au moins pour lui le mérite de la cohérence. Un Dieu « prouvable », c'est-à-dire dépendant de la raison humaine, n'aurait en effet plus rien de divin. Or, s'il n'y a rien à dire de Dieu, parce qu'il est au-delà de tout dire, il est tout aussi absurde de le nier que d'affirmer son existence. Etre athée, en ce sens, c'est encore rester prisonnier de l'idée chrétienne que « Dieu » est de l'ordre de ce qui se démontre vrai ou faux. Il est une façon de nier Dieu qui se tient toujours dans la croyance révélée.

Mais l'athéisme est déjà présent dans la façon chrétienne de concevoir Dieu. « Le coup le plus rude contre Dieu, écrit Heidegger, n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême »[5]. Poser Dieu, assimilé à l'Etre, comme « valeur suprême » implique en effet qu'il n'y a plus de vérité de l'Etre. L'Etre devient objet de la volonté de puissance de l'homme comme détermination de ce qui vaut. Il devient du même coup étant suprême, cause de tous les autres étants, tandis que la vérité est subjuguée, réduite au « bien » absolu qu'il est censé représenter. La vérité, en d'autres termes, est transformée en valeur. Or, ce qu'on institue en valeur est par là même arraché à l'Etre. Toute possibilité d'acheminement vers l'expérience de l'Etre disparaît en même temps.

L'athéisme, au sens plein du terme, est un pur produit de la modernité. Phénomène « post-chrétien », il présuppose le christianisme en ce sens que c'est seulement dans ce dernier qu'il trouve sa propre condition de possibilité. Contrairement au paganisme, le christianisme pose le monde comme profane et Dieu comme sacré, établissant entre eux une distinction qualitative infinie. Or, c'est seulement quand Dieu a été pensé radicalement comme le Dieu chrétien qu'il peut être radicalement nié. C'est seulement la prise au sérieux de la transcendance radicale de Dieu qui rend possible l'immanence radicale d'un monde autonome posé comme « simple monde », dénué par lui-même de toute dimension sacrée, pur objet d'une volonté humaine d'appropriation et de transformation par le biais d'une technique qui vise à l'« arraisonner », c'est-à-dire à le soumettre au principe de raison. C'est pourquoi, à l'inverse, il n'y a pas d'athéisme à proprement parler dans le paganisme, mais seulement une éventuelle indifférence au culte.

Le rapport de l'athéisme moderne au christianisme est un rapport de parenté critique. Avant de dégénérer en simple matérialisme pratique, l'athéisme moderne a retourné contre le christianisme ses propres armes, à commencer par le primat de la raison. Il a mené à son terme le procès de « désenchantement du monde » entamé par la désacralisation chrétienne du cosmos. Il a ramené sur terre les aspirations chrétiennes fondamentales (le bonheur remplaçant le salut, et l'avenir l'au-delà), c'est-à-dire qu'il lui a opposé ses propres valeurs désormais laïcisées, tout en prétendant se passer de sa clef de voûte : Dieu. Comme le dit René Girard, la modernité a rejeté la tradition chrétienne « au nom d'idéaux

5. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1958, p. 313.

qu'elle accuse le christianisme de méconnaître et qu'elle croit incarner mieux que lui ». La modernité, paradoxalement, a opposé au christianisme une prétention à être plus chrétienne que lui. A l'être plus rationnellement, plus complètement, plus immédiatement.

4

L'« histoire de Dieu » dans le monde occidental se laisse résumer aisément. Les dieux ont d'abord été remplacés par Dieu, au terme d'une longue lutte d'influence dont le christianisme est officiellement sorti vainqueur. Le Dieu chrétien a ensuite perdu progressivement de sa crédibilité et vu s'affaiblir son emprise. Le Dieu dont Nietzsche proclame la « mort » en 1886 n'est que ce Dieu moral, le Dieu de la métaphysique occidentale. Mais sa mort dans la conscience collective a rendu cette conscience malheureuse. Le Dieu « mort » a continué de s'y inscrire en creux, en y laissant un manque. Pour combler ce manque, la modernité a inventé une série de substituts profanes (le Peuple, la Nation, la Patrie, la Classe, la Race, le Progrès, la Révolution, etc.) qui, tous sans exception, se sont révélés inaptes à servir d'absolus de rechange. Les espérances investies dans l'action politique (où l'on entrait « comme en religion ») n'ont engendré que la désillusion, le découragement, et parfois l'horreur. La disparition de l'espérance révolutionnaire dans un salut terrestre constitue l'événement spirituel de notre époque. Le nihilisme contemporain signe l'échec de ces démarches de substitution, sans que l'ancienne croyance soit pour autant redevenue possible.

La sécularisation a marqué la fin de la fonction structurante de la religion au sein de la société. Dotée désormais du statut d'« opinion » (parmi d'autres), la religion a progressivement été rabattue sur la sphère privée. Parallèlement, les systèmes politiques se sont réorganisés sur la base, eux aussi, d'une sécularisation des concepts religieux (la « théologie politique »). Sous l'influence de l'idéologie libérale, on a assisté à la dissociation de la société civile et de l'Etat.

En s'adossant à une citation (apocryphe) de Malraux, certains croient discerner aujourd'hui l'annonce d'un « retour du religieux ». Je n'en crois rien. Ce n'est pas à un « retour du religieux » que nous assistons, mais au contraire à la dissolution de plus en plus accélérée de toute forme d'emprise religieuse sur la société. C'est particulièrement vrai en Europe, où l'on n'aperçoit nulle part l'amorce d'une reconstitution d'un ordre social ordonné aux principes de

la religion. Mais même ailleurs, dans les pays arabo-musulmans par exemple, ce que l'on interprète comme un retour en force du religieux relève surtout de son instrumentalisation par la politique. L'activité bruyante des « fous de Dieu » (« intégristes », « ultra-orthodoxes », « fondamentalistes » religieux) est elle-même paradoxalement le fruit de leur isolement grandissant. L'essor des sectes, de son côté, traduit seulement un malaise, une insatisfaction. De façon plus générale, le recours à l'appartenance religieuse n'est qu'une manifestation parmi d'autres d'un vaste mouvement de composition de la subjectivité, où s'exprime avant tout une quête d'identité. Comme le remarque Marcel Gauchet dans l'un de ses livres, cette tendance procède « bien davantage d'une adaptation de la croyance aux conditions modernes de la vie sociale et personnelle qu'[elle] ne nous ramène à la structuration religieuse de l'établissement humain »[6]. L'erreur serait ici de confondre le « religieux » avec la simple croyance, toujours présente, éventuellement réactivable, mais dont le statut a profondément changé. Dans la mesure où la vie publique est désormais totalement immanente, où il n'y a plus de « politique de Dieu » possible, la croyance n'est plus rien d'autre qu'une opinion. Elle ne fait plus sens collectivement, elle n'organise plus la société. Elle n'est plus qu'une donnée individuelle.

Le fait nouveau, en revanche, est l'apparition de ce qu'on pourrait appeler l'individualisme public, c'est-à-dire un individualisme qui ne se contente plus d'être cantonné dans le privé, mais qui vise à faire un usage public des droits privés, c'est-à-dire à obtenir la reconnaissance politique et institutionnelle de ce que sont les individus dans la sphère personnelle ou civile. D'où la vogue des revendications tendant à obtenir la reconnaissance publique des identités sexuelles, culturelles, ethniques, linguistiques, etc. Ce phénomène est significatif d'un redéploiement de la problématique de l'identité, non d'un « retour au religieux ».

La « religion » ne peut faire sens que pour autant qu'elle *in-forme* la société globale, ce qui exige que ses principes soient partagés par la plupart ou par tous. On n'en est plus là depuis longtemps. L'Eglise en a été la première victime, mais aussi la première responsable : la séparation du temporel et du spirituel qu'elle a imposée a causé sa perte. L'autorité des cléricatures laïques s'est ensuite effondrée à son tour. La politique ne propose plus de réponse globale, à commencer par une réponse à la question du sens de l'existence. L'autorité publique est ainsi « neutralisée » au moment même où, du fait de la « publicisation » du privé, elle se voit plus que jamais confrontée à une demande de sens. L'Etat n'oriente plus rien. Il est seulement censé garantir la cohésion du tout dans une société définitivement éclatée, ce à quoi il parvient de plus en plus difficilement parce qu'il tend à fonctionner lui-même sur le modèle du marché, c'est-à-dire sous l'horizon illusoire de la régulation automatique.

6. *La religion dans la démocratie*. *Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 247.

L'athéisme se perd dans la mesure où Dieu ne relève plus que de l'option personnelle. La laïcité n'a plus d'adversaires à sa mesure, et le christianisme postmoderne ne suscite plus les critiques virulentes que l'Eglise avait eu hier à affronter. Personne n'est plus contre le pape, à condition qu'il n'impose de règles morales à personne. Situation paradoxale. D'un côté, les Eglises s'étiolent, de l'autre les associations de libres-penseurs n'ont plus de raison d'être. De part et d'autre, les antagonismes disparaissent. L'indifférentisme et la neutralisation ont remplacé les prises de position tranchées. *Anything goes*.

5

Je ne sais si les considérations qui précèdent rentrent dans le cadre de l'enquête sur Dieu à laquelle on m'a convié. J'y ajouterai quelques brèves réponses personnelles. Dieu donne-t-il un sens au monde ? Il lui en donne un sans conteste, mais un sens qui n'est pas le sien. Un « monde sans Dieu », je veux dire sans ce Dieu-là, ne serait pas privé de sens, mais en mesure de retrouver le sens qui lui est propre. Je n'ai personnellement eu aucune expérience du divin (je suis le contraire d'un mystique). J'ai en revanche éprouvé le sens du sacré dans un certain nombre de sites privilégiés, depuis Delphes jusqu'à Machu Picchu. Le sacré est pour moi indissociable d'un lieu. Je ne me rattache à aucune religion et ne ressens le besoin de me rattacher à aucune. Comme j'ai l'esprit théologique, l'intérêt que je porte aux systèmes de croyance est d'ordre purement intellectuel, c'est-à-dire lié au désir de connaître.

J'ai plus d'estime pour les croyants que pour les incroyants, mais ce qu'ils croient me paraît rarement digne de foi. Je suis hostile à toute métaphysique, parce qu'au contraire de l'ontologie elle ne pense pas la différence ontologique, la différence entre l'Etre et l'étant, et n'accorde au réel qu'un statut d'existence subordonné. Je suis étranger à toute forme de messianisme, à toute idée de rédemption et de salut. Je ne crois pas un instant que la « religion » ait quoi

que ce soit à voir avec la morale. La sympathie que j'éprouve pour certaines formes de pensée ou de spiritualité orientales ne parvient pas à dépasser l'extériorité dans laquelle je me trouve par rapport à elles. Dans l'univers du paganisme, je ne suis pas un croyant, mais un familier. J'y trouve plaisir et réconfort, non pas révélation. Je crois que le monde est éternel et infini. Et j'aime aussi cette phrase de Nietzsche : « C'est notre goût maintenant qui décide contre le christianisme, ce ne sont plus nos arguments »[7].

Dans un passage célèbre, Heidegger écrit : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Etre que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu" »[8]. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, il écrit aussi : « La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut évoque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le dieu ». Et encore, dans « Les hymnes de Hölderlin » : « Le fait que les dieux se soient enfuis ne veut pas dire que le divin ait disparu du *Dasein* de l'homme, cela veut dire qu'il règne justement, mais sous une forme inaccomplie, une forme crépusculaire et sombre et cependant puissante ». Cette incitation à retrouver le dieu – le « dernier dieu », celui qui est à la fois le plus nouveau et le plus ancien – à partir de la détresse de son absence me paraît plus actuelle que jamais. « Nous venons trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'Etre », dit encore Heidegger. C'est bien cela. La question n'est pas de savoir si « Dieu » existe ou non, mais si le divin se rapproche ou se dérobe. « Dieu », pour moi, est au sens strict : rien. Les dieux : la possibilité d'une présence. ■

7. *Le gai savoir*, aph. 132.
8. « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, Gallimard, Paris 1966, pp. 133-134.

INTOLÉRANCE ET RELIGION

Dans son livre intitulé *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Luc Ferry écrit : « A ceux qui déplorent le reflux des religions, il faut redire combien, sous leurs formes traditionnelles au moins, elles continuent encore aujourd'hui d'être à l'origine de la quasi-totalité des guerres et des conflits qui ensanglantent la planète »[1]. Dans la bouche du ministre de l'Education nationale, de tels propos surprennent pour au moins deux raisons. La première est que la vaste majorité des guerres – à commencer par les deux guerres mondiales qu'a connues le XXe siècle – n'ont pas eu des causes religieuses. La seconde est que Luc Ferry regroupe visiblement sous le terme générique de « religions » des croyances de nature bien différente, voire opposée.

Ce qui frappe en effet, lorsque l'on étudie les plus anciennes religions de l'Europe – les religions païennes –, c'est précisément qu'elles ignorent toute forme d'intolérance proprement religieuse. Ce sont des religions polythéistes, auxquelles adhèrent des peuples qui n'imaginent pas un instant devoir repro-

1. Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Grasset, Paris 2002.

cher aux autres peuples de sacrifier à d'autres divinités. Ces religions sont étrangères au fanatisme. Elles ignorent la persécution religieuse, la croisade contre les « infidèles » ou les « mécréants », la guerre au nom de Dieu. Orthopraxies plus encore qu'orthodoxies, elles ignorent également les notions de dogme, de schisme ou d'hérésie.

L'empire romain a toujours respecté les croyances locales, au même titre que les usages juridiques des peuples soumis. S'il s'est opposé aux druides, lors de la conquête romaine, et par la suite aux chrétiens, c'était pour des raisons strictement politiques : aux premiers, les Romains reprochaient de galvaniser la résistance gauloise, aux seconds d'être mauvais citoyens. Les Grecs, quant à eux, allaient jusqu'à entretenir un culte au « dieu inconnu ». La même tolérance se retrouve dans des religions à portée universelle, comme les religions asiatiques. Au cours de son histoire, le bouddhisme n'a guère été missionnaire. L'hindouisme traditionnel ignore pareillement le prosélytisme. Professant que Dieu est présent dans chaque forme de l'univers, il fait de la tolérance envers l'Autre un devoir, et non une concession. Les Japonais n'ont jamais cherché non plus à exporter le shintoïsme, pas plus qu'Athènes n'a cherché à imposer à Sparte le culte d'Athéna.

L'intolérance religieuse, génératrice de guerres menées au nom de la foi, n'apparaît en fait dans l'histoire de l'humanité que dans un contexte bien précis : avec la naissance du monothéisme.

A l'origine, le monothéisme n'est qu'une monolâtrie : pour les premiers Hébreux, Yahvé n'est qu'un dieu national, au côté des dieux protecteurs des peuples voisins. Dans les couches les plus anciennes de la Thora, rédigées au VIIIe siècle av. notre ère, *élohîm* est un pluriel : Yahvé n'est que l'*el* ou l'*éloah* des Israélites, un *el* que ces derniers placent au-dessus des autres. C'est ce qu'affirme Moïse : « Qui est comme toi parmi les dieux, Yahvé ? Qui est comme toi illustre en sainteté ? » (Exode 15,11). Yahvé lui-même ne nie pas l'existence des autres dieux. Il interdit seulement que l'on se prosterne devant eux, car il est un dieu « jaloux » (*qana*) (Deut. 5,9 et 6,14-15, Exode 20,5). Son nom même est Jaloux (Exode 34,14). L'idée proprement monothéiste ne commence à percer qu'à la fin de l'Exil, chez un prophète inconnu qu'on a dénommé le Second Isaïe. Formulée dans sa plénitude, cette idée implique l'existence d'un Dieu universel, d'un Dieu unique au double sens du terme : à la fois sans rival et Tout Autre. Dès lors, la règle est claire : « Hors du monothéisme, point de salut ».

La plus célèbre des « Dix Paroles » (ou « Dix commandements »), « Tu ne tueras pas », n'est nullement un impératif moral absolu, qui proclamerait que toute vie humaine est sacrée. Seule est sacrée la vie du croyant orthodoxe. La preuve en est que Moïse, à peine redescendu de la montagne où Dieu lui a confié le Décalogue, s'empresse de faire mettre à mort 3 000 idolâtres (Exode 32,28). « Tu ne tueras pas » n'arrive d'ailleurs qu'en septième position sur les tables de la Loi. La première prescription, celle qui commande toutes les autres, est : « Tu n'auras pas d'autres dieux (*élohim*) en face de moi » (Exode 20,3). Ce premier commandement fonde une Alliance (*B'rith*), un contrat d'exclusivité entre Yahvé et son peuple. L'espace sacré des Hébreux étant avant tout structuré selon le haut et le bas, cette alliance élève le peuple juif. Par rapport aux autres peuples, elle l'astreint à des devoirs, mais elle lui donne aussi des droits. Elle en fait une « nation de prêtres » destinée à guider l'humanité vers un monde plus « juste ». L'ethnocentrisme s'épanouit ici en universalisme.

Les peuples idolâtres sont alors voués au « *hérem* », terme qui désigne à la fois l'exclusion, la mise à l'écart et l'éradication. Dieu demande aux Hébreux d'exterminer les idolâtres (Deut. 7,1-6 et 20,10-13), les Hébreux demandent à Dieu de faire périr leurs adversaires. Les impies, désormais, peuvent et doivent être tués. Yahvé déclare à son peuple : « Nul ne tiendra devant toi, jusqu'à ce que tu les aies exterminés » (Deut. 7, 24). « Les (autres) nations, les *goyim*, écrit Jean Soler, représentent le mal pour la seule raison qu'elles sont autres »[2]. On a là la racine de l'altérophobie, liée à la hantise des mélanges (à commencer par les mariages mixtes, cf. Esdras 10) : l'Autre est « impur ». Qu'il soit étranger ou simplement déviant, le mal, c'est l'altérité. Et le seul moyen de triompher du mal, c'est d'en extirper jusqu'aux racines.

Après avoir ordonné le massacre des Madiânites, Moïse reproche aux Hébreux d'avoir laissé la vie aux femmes et les fait tuer à leur tour, en même temps que leurs enfants du sexe mâle (Nombres 31, 15-17). S'ensuit une série presque ininterrompue de massacres. Après les Madiânites, ce sera le tour des Hittites, des Girgashites, des Amorites, des Cananéens, des Perizzites, des Hivvites, des Jabuséens, des Philistins, des Moabites. Génocides et nettoyages ethniques sont perpétrés par les Hébreux, résolus à faire payer aux idolâtres « le salaire de la vengeance de Yahvé » (Nombres 31,3). Tout comme Jéhu, David et Saül font couler des flots de sang. Josué détruit Jéricho : « Ils dévouèrent à l'anathème (*hérem*) tout ce qui se trouvait dans la ville, hommes et femmes, jeunes et vieux, jusqu'aux taureaux, aux moutons et aux ânes, les passant au fil de l'épée » (Josué, 6-21). De même tout le pays : « Il ne laissa pas un sur-

2. Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, de Fallois, Paris 2002, p. 59.

vivant et voua tout être vivant à l'anathème, comme Yahvé, le Dieu d'Israël, l'avait ordonné » (Josué 10,40).

Le judaïsme historique ne renoncera jamais à combattre l'« idolâtrie » (*avoda zara*). Il ne sera cependant prosélyte que d'une façon négative : les conversions seront découragées, mais les « nations » devront se soumettre aux sept lois noachides, qui ordonnent la répudiation des autres cultes.

L'islam, qui procède également du monothéisme biblique (par l'intermédiaire des communautés judéo-chrétiennes des premiers siècles), affichera de son côté un universalisme intransigeant et missionnaire, ne dédaignant jamais de recourir à la force pour gagner de nouveaux adeptes. Il s'affirmera par là comme une religion conquérante. Néanmoins, sur les 6 000 versets que compte le Coran, on n'en compte que 200 ayant un contenu légal répressif, « et si on écarte de ces 200 versets ceux qui ont été abrogés par des révélations ultérieures, il n'en reste plus que 80 qui soient toujours en vigueur »[3].

Avec le christianisme, la perspective se transforme. L'unité foncière de l'espèce humaine est toujours proclamée avec force, mais il n'y a plus de peuple élu : c'est sur un même pied d'égalité que Dieu appelle à lui tous les hommes. Par rapport au judaïsme, le christianisme correspond à une universalisation complète du « nous ». L'amour (*agapè*) l'emporte sur la Loi, le pardon devient une valeur, au détriment parfois de la « justice » tel que la comprend la Thora. La notion-clé devient alors celle de *conversion*. En bonne théologie, le non-chrétien ne peut jamais jouir que d'une dignité imparfaite. La tolérance n'est au mieux qu'un compromis provisoire, une patience qui connaîtra sa fin. Dans une perspective eschatologique, la coexistence du Bien et du Mal, de la Vérité et de l'Erreur, est ultimement impossible. Seul le Bien a théologiquement le droit d'exister. Pour jouir d'une dignité parfaite, l'« idolâtre » (ou le « païen ») doit donc abandonner ses croyances d'origine, spécifiques, pour adopter une identité censée correspondre au Vrai et au Bien absolus. Dans l'Eglise universelle, les différences de foi doivent céder la place au Même. Se voulant héritiers des apôtres, les missionnaires s'y emploieront, au risque d'acculturer tous les peuples du monde à un modèle de civilisation particulier.

La théologie prend en même temps une forme dogmatique. Contrairement au commentaire talmudique, le dogme chrétien se veut univoque, fournissant ainsi de nouveaux motifs d'exclusion. Parallèlement aux « croisades » extérieures (en Terre sainte) ou intérieures (contre les Albigeois), la dénonciation des schismes et des hérésies justifiera de nouveaux massacres. La guerre « juste » est avant tout une guerre justifiée moralement. Livrée au nom du Bien, elle transforme l'adversaire en figure du Mal, c'est-à-dire en ennemi absolu. D'où le caractère impitoyable des « guerres de religions ». L'Inquisition, elle, se fera juge du for intérieur, c'est-à-dire des pensées et des arrière-pensées.

3. Muhammad Saï al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Découverte, Paris 1990.

Arthur Schopenhauer, dans ses *Parerga und Paralipomena*, a bien résumé le problème en écrivant : « A vrai dire, l'intolérance n'est indispensable qu'au monothéisme, un Dieu unique est par nature jaloux qui ne tolère pas l'existence d'un autre Dieu ; au contraire, les polythéistes sont par nature tolérants, ils vivent et laissent vivre. En premier lieu, ils tolèrent avec plaisir leurs collègues, les dieux de la même religion et, ensuite, cette tolérance s'étend aux dieux étrangers qui sont reçus avec hospitalité et à qui on accorde, plus tard, dans certains cas, l'égalité des droits. Les Romains, qui de bonne grâce respectaient les dieux phrygiens, égyptiens et autres, en sont l'exemple. Ainsi, ce sont seulement les religions monothéistes qui nous offrent le spectacle des guerres de religion, des persécutions, des tribunaux de l'Inquisition et aussi de l'iconoclasme, cette destruction des représentations des dieux étrangers, la démolition des temples hindous et des colosses égyptiens qui étaient tous tournés vers le soleil depuis trois mille ans. Tout cela parce que leur Dieu possessif avait dit : Tu ne feras pas d'images ».

Il ne faut cependant pas oublier, comme le disait récemment Régis Debray, que « le religieux est à la fois ce qui permet aux hommes de vivre, d'aimer et de se donner et ce qui les pousse à haïr, à tuer et à prendre ». Cette ambivalence leur est constitutive. Si sacrés que puissent être ses textes fondateurs, toute foi reste inséparable d'une herméneutique. Aucune ne se réduit à l'interprétation que veulent en donner les adeptes du fondamentalisme ou du littéralisme. (Le *jihad*, qui désigne la « guerre sainte » dans l'islam classique, signifie « effort sur soi-même » dans la mystique soufie). Au surplus, les contradictions ne manquent pas, y compris dans ces textes sacrés. Jésus semble cautionner la non-violence quand il dit : « Heureux les pacifiques » (Mt 5,9). Mais il déclare aussi : « Pensez-vous que je sois apparu pour établir la paix sur la Terre ? Non, je vous le dis, mais bien la division » (Luc 12,51). C'est de la même Eglise que se sont réclamés Torquemada et François d'Assise, les papes incestueux de la Renaissance et Mère Thérésa. ■

L'ÈRE DE JEAN-PAUL II : UN BILAN

Grand communicateur devant l'Eternel, le pape Jean-Paul II est mort sans voix. On peut y voir un symbole. Le symbole, au moins en Europe occidentale, d'un évident déclin de la religion. Erosion de la pratique religieuse, dissolution des croyances, chute du sentiment d'appartenance, crise des vocations, disparition du christianisme sociologique, effondrement de son socle culturel : tous ces phénomènes, qui sont allés de pair avec la progression de la modernité et du « désenchantement » du monde, ne se sont nullement traduits par une montée corrélative de la « raison », mais par la généralisation du relativisme, de l'individualisme et du matérialisme pratique, par l'éviction de toute valeur normative collective au profit des exigences de la « liberté intime » et, corrélativement, par le primat de la sphère privée sur la sphère publique. La foi individuelle, réduite au statut d'opinion parmi d'autres, a remplacé l'organisation religieuse de la société.

Contrairement à ce que se dit ici ou là, on ne constate aujourd'hui aucun « retour du religieux ». L'islamisme lui-même, qui suscite tant de fantasmes, est avant tout soit un phénomène politique, dont témoignent les revendications de ceux qui s'en réclament, soit un symptôme parmi d'autres d'une crise générale des identités. Dans le monde arabo-musulman, il joue le rôle d'un marqueur identitaire pour des populations qui ne parviennent pas à faire face aux défis de la modernité. En Europe, où il résulte le plus souvent d'un choix personnel, il exprime une perception de la religion comme façon de se distinguer, plus que comme manière de se rattacher à une véritable tradition. Le religieux ne resurgit pas en tant que tel, mais comme l'habillage d'une revendication identitaire ou communautaire. Quant à la violence terroriste ou aux crispations du fondamentalisme, elles confirment la sortie de la religion beaucoup plus qu'elles n'en annoncent le retour.

On n'a pourtant jamais autant parlé de religion que depuis que celle-ci exerce moins d'emprise sur les esprits. C'est ce que l'on a pu voir lors des récents débats sur la laïcité, qui ont au moins montré que celle-ci peut s'entendre de manière ouverte ou intolérante, selon qu'elle reconnaît tous les cultes ou n'en reconnaît aucun. D'un côté, la France a mis les drapeaux en berne après la mort du pape, singulière façon de commémorer le centenaire de la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat. De l'autre, elle a ressuscité le laïcisme le plus agressif en adoptant une loi ridicule sur le foulard islamique à l'école, au nom d'un principe de neutralité ou d'indifférence « républicaine » qui pousse chacun à s'émanciper de ses appartenances et cherche à renvoyer toute forme de particularisme à l'invisibilité du privé, au risque de faire apparaître la laïcité comme un simple communautarisme majoritaire allergique aux manifestations sociales de l'altérité. L'Etat, en réalité, n'a pas à se faire juge de la façon dont les croyants vivent leur foi, car on ne légifère pas de l'extérieur sur des questions d'interprétation religieuse. Apartheid scolaire et police des costumes : la bondieuserie la plus ridicule est allée de pair avec l'anticléricalisme le plus éculé.

La religion est en déclin, mais la question reste ouverte de savoir si l'on peut collectivement s'en passer. La thèse héritée du XIXe siècle selon laquelle plus il y aurait de science, moins il y aurait de croyance, n'est évidemment pas tenable. La science est bien incapable de relier les hommes entre eux. Elle ne crée pas de lien social, ni ne met les consciences en relation les unes avec les autres. L'idée que la religion ne serait qu'un « résidu » appelé à terme à disparaître, au fur et à mesure que s'affirmerait la rationalité sociale, n'est elle-même qu'une croyance irrationnelle, qui fait du scientisme un acte de foi.

Les chercheurs en sciences sociales présentent en général la religion comme une « réponse » à des besoins d'ordre psychologique, sociologique, voire biologique. Dans le premier cas, ils s'intéressent surtout à la croyance ou à la foi individuelle ; dans les deux autres, à la religion comme institution ou fait social. Mais ces explications pèchent toutes par le même travers : ce sont des explications de type fonctionnaliste. Le fonctionnalisme est une forme d'utilitarisme parmi d'autres, dont le postulat de base est qu'expliquer une chose revient à se demander à quoi elle sert, quelle est la fonction qu'elle assume ou le rôle qu'elle remplit. Cette approche désubstantialisante et réductionniste consonne bien entendu avec l'esprit du temps. En déconstruisant l'objet qu'elle prétend étudier, elle aboutit en fait à le dissoudre. Les définitions substantives (ou substantielles) de la religion ont au contraire l'avantage de ne pas contourner le contenu qui lui est propre. Elles reconnaissent que les croyances, tout comme les systèmes symboliques, ne se laissent pas réduire à leur fonctionnalité. Elles privilégient l'objet même de leur discours. En d'autres termes, elles remontent à la source intrinsèque du phénomène, en respectant son mode de donation spécifique. Dans le cas de la religion, cela signifie qu'on ne peut la comprendre qu'en partant du fait que ceux qui professent une croyance croient ce qu'ils disent croire, au lieu d'exprimer par ce biais autre chose que cette croyance. Cela ne veut pas dire que ce qu'ils croient est vrai, mais qu'ils croient ce qu'ils déclarent croire. Et donc que la religion n'a pas d'autre objet que celui qui est expressément professé par les croyants.

Les diverses religions comprenant elles-mêmes de façon différente ce qu'est le fait religieux, il faut en conclure que ce qui est universel, ce n'est pas la religion, mais le sacré. Le problème qui se pose est alors de savoir si une société est capable de s'organiser de façon durable sans aucune forme de sacralité, sans posséder un point d'unité supérieur à l'immanence immédiate. Confronté à sa finitude, l'homme peut-il vivre sans aucun rapport avec un au-delà de soi ? Les cultures humaines peuvent-elles perdurer sans un horizon de sens collectif ? Sans faire référence à autre chose qu'à elles-mêmes ? Sans posséder des valeurs communes et des convictions partagées ? Peut-il y avoir un vivre-ensemble sans un devoir-être commun ? Et n'est-ce pas dans l'incapacité de l'homme à reconnaître la présence de ce qui excède son existence propre que réside la déréliction à laquelle paraît le vouer le nihilisme contemporain ? Dans un célè-

bre entretien publié en 1966, Heidegger disait : « Seul un Dieu peut nous sauver ». Mais ailleurs, il précisait aussi : « Sauver ne veut pas dire simplement conserver ce qui existe encore, mais signifie originellement une justification créatrice de sa propre histoire passée et à venir ». Evoquant l'« illusion antireligieuse des sociétés de marché », Régis Debray cite pour sa part ce mot de Paul Valéry : « Que deviendrions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ? »

1

En 1992, j'avais publié dans la revue *Krisis* deux articles consacrés à la « stratégie de Jean-Paul II », et plus spécialement à son projet de « nouvelle évangélisation » de l'Europe[1]. Treize ans plus tard, au lendemain de la mort du souverain pontife, je ne vois pas grand-chose à y modifier, mais on peut en revanche essayer de dresser un bilan.

Disons-le tout de suite : l'ambitieux projet de ce premier pape des temps postmodernes, salué comme l'« athlète de Dieu » dans les premières années de son pontificat, mais devenu vingt-cinq ans plus tard un vieillard voûté aux mains tremblantes qui semblait porter à bout de bras le message de la foi, ne s'est pas concrétisé. Malgré les foules immenses rassemblées lors de ses voyages, durant les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), à Paris et à Rome, ou bien encore à l'occasion du Jubilé de l'an 2000, la « réévangélisation » des masses sur la base de l'« identité chrétienne de l'Europe » reste pour l'essentiel un vœu pieux. En France comme dans la plupart des pays d'Europe occidentale, les données principales qui caractérisaient la situation il y a un quart de siècle n'ont fait que se confirmer : effondrement de la pratique, confusion de la croyance, bricolage d'une « spiritualité à la carte » sur un marché religieux lui-même mondialisé.

En 1965, 86 % des enfants de France allaient encore au catéchisme. Ils ne sont plus que 5 ou 6 % aujourd'hui. En 1994, un sondage réalisé par la Sofres a révélé que 48 % des catholiques français ne croient pas (ou plus) à la présence réelle dans l'Eucharistie. Dans les grandes villes de France, deux enfants sur trois naissent hors mariage. Quant à la crise des vocations, elle est entretenue par la baisse générale des convictions, l'effondrement de l'esprit de sacrifice, la crise de l'identité (à quoi devenir prêtre peut-il servir ?), enfin la dégradation du statut social des prêtres, qui ont de nos jours à peu près tout perdu de leur ancien prestige. Un prêtre s'imposait naguère tout naturellement, il doit aujourd'hui se faire accepter, et n'y parvient souvent qu'à grand peine. Seule l'école privée continue à bien se porter – moins par attachement de ses partisans à une éducation véritablement catholique que grâce à la faveur que rencontre, dans un climat de détérioration accélérée de l'enseignement public, l'idée libérale de concurrence des établissements.

On voit, avec ces quelques chiffres (et sans surestimer la portée des sondages, qui n'ont qu'une valeur indicative pour un moment donné), la rapidité de l'évolution intervenue. Non seulement les affiliations confessionnelles ne se transmettent plus automatiquement de génération en génération, mais toutes les transformations de la société globale auxquelles on a assisté ces dernières décennies ont joué dans le sens d'un effondrement ou d'une crise de la foi. La pression sociale jouait autrefois en faveur d'une conformité (fût-elle de façade) des mœurs aux règles dispensées par l'Eglise. Aujourd'hui, non seulement elle a cessé de jouer dans ce sens, mais elle joue dans le sens inverse.

Jean-Paul II est resté toute sa vie durant un personnage médiatique qui bénéficiait d'une sympathie certaine dans l'opinion, mais dont on comprenait mal les positions en matière de morale sexuelle et conjugale. L'écart ne s'est jamais réduit entre sa bonne image et sa faible autorité, son impact médiatique et son influence réelle. Le pape était admiré plus qu'obéi, vu par tout un chacun mais rarement entendu. Cet écart est typique de l'époque actuelle : l'individu, même croyant, a de plus en plus de mal à accepter des prescriptions morales fondées sur une tradition et impliquant une discipline ou un renoncement. L'idée même de dogme n'est plus comprise : dans un monde en perpétuel mouvement, que l'Eglise puisse ne pas changer sur certains points qu'elle juge essentiels devient incompréhensible. Révélateur est le fait que, dans le discours du pape, qui portait sur toutes sortes de sujets, les observateurs ont généralement privilégié (dans une optique péjorative) ce qu'il disait sur la morale privée. Celle-ci ne représentait qu'une partie de son discours, mais c'est cette partie qui s'adressait le plus directement aux fidèles, et qui comme telle posait problème. On pourrait à cet égard comparer la popularité sans réserves dont jouit le Dalaï Lama, qui ne demande ni n'impose rien, et la popularité mitigée de Jean-Paul II, dont on déplorait qu'il veuille normer les comportements en matière d'avortement et de contraception. Le spectre

1. Alain de Benoist, « La stratégie de Jean-Paul II. La "nouvelle évangélisation" de l'Europe », in *Krisis*, Paris, 10-11, avril 1992, pp. 20-43 ; et 12, octobre 1992, pp. 111-142.

de l'ordre moral est toujours présent, d'autant que l'on a aussi assisté, en même temps, à l'effondrement de la « morale laïque » que propageaient naguère les instituteurs de la III[e] République. Le pape, en d'autres termes, a été perçu comme un professeur de morale, non comme un pédadogue de la transcendance ou de l'Incarnation. Alors même qu'elles étaient en consonance avec d'autres critiques, politiques ou intellectuelles, sa dénonciation de l'hédonisme de la société actuelle, sa condamnation de la « culture de mort », ses mises en garde répétées contre le « virus » de l'indifférentisme, du relativisme et du matérialisme pratique sont tombées le plus souvent dans le vide.

Jean-Paul II voulait également faire respirer l'Europe par ses « deux poumons ». Là encore, l'échec a été retentissant. La réunification spirituelle de la chrétienté n'est visiblement pas pour demain. Et la fracture qui a conduit au schisme de 1054 est d'autant moins cicatrisée qu'en Grèce et dans certains pays de l'Est, les Eglises orthodoxes ont joué dans l'histoire nationale un rôle déterminant d'où elles tirent encore aujourd'hui l'essentiel de leur légitimité.

En 1999, le pape avait pu se rendre sans incidents notables en Roumanie, pays d'orthodoxie plus souple, et en Géorgie, où le président Chevardnadzé avait forcé la main au patriarcat local. Sa visite effectuée en juin 2001 en Ukraine s'est en revanche révélée l'une des plus pénibles de son pontificat. En dépit des consignes de modération adressées aux évêques de l'Eglise grecque-catholique locale (dans une lettre datée du 1[er] décembre 2000, le pape leur avait recommandé d'éviter les « conflits stériles avec les orthodoxes », notamment à propos des lieux de culte confisqués aux uniates par Staline), Jean-Paul II, tout au long de son séjour, s'est heurté à l'hostilité ouverte de la principale Eglise d'Ukraine, l'Eglise orthodoxe ukrainienne dépendant du patriarcat de Moscou, dont les fidèles n'ont pas hésité à le qualifier de « précurseur de l'Antéchrist ». Peu auparavant, l'Eglise orthodoxe grecque n'avait elle-même accepté qu'à contrecœur sa venue à Athènes. Partout, le contentieux entre le Vatican et l'orthodoxie reste lié au souvenir des offensives menées par Rome, pendant au moins quatre siècles, pour conquérir des positions en terres orthodoxes. Partout, l'« uniatisme » est encore interprété en termes de prédation spirituelle.

Abusivement présenté comme ayant « triomphé » du système sovétique (alors que l'Eglise catholique n'a jamais joué qu'un rôle négligeable en Russie), Jean-Paul II a toujours rêvé de se rendre en Russie et d'être officiellement accueilli au Kremlin. Mais ce projet s'est heurté à la ferme opposition du patriarche Alexis II de Moscou, chef de file de la puissante Eglise orthodoxe de Russie

(80 millions de fidèles), qui estimait en 2001 cette venue inopportune « aussi longtemps que ne seront pas réglés les problèmes des orthodoxes en Ukraine occidentale, et tant que le Vatican poursuivra son expansion en Ukraine, en Biélorussie et au Kazakhstan ». L'œcuménisme, qui devait être l'un des points marquants du Jubilé de l'an 2000, a lui-même marqué le pas. L'année 1999 avait pourtant vu la relance du dialogue avec les luthériens, notamment avec la signature, le 31 octobre à Augsbourg, d'une déclaration commune sur la doctrine de la justification (par la grâce ou par les œuvres) qui avait paru de nature à enterrer un conflit théologique vieux de cinq siècles. Mais parallèlement, les signes de raidissement se sont multipliés. Au mois de mai 2000, la rencontre des responsables des Eglises chrétiennes de France à Lyon, qui devait s'achever sur une célébration commune, a tourné court. Quelque temps plus tard, la publication par la Congrégation pour la doctrine de la foi de la déclaration *Dominus Jesus* « sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise », jugée excessivement intransigeante par les réformés (elle réaffirmait avec force que seule l'Eglise catholique détient la « plénitude de la vérité »), déclenchait ce que l'on a pu appeler un « séisme œcuménique » [2]. Au même moment, les orthodoxes se déclaraient scandalisés par la publication – à la suite d'une indiscrétion – d'une note adressée aux épiscopats catholiques par le cardinal Josef Ratzinger, dans laquelle le futur Benoît XVI n'hésitait pas à écrire que l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxes ne sauraient être considérées comme des « Eglises sœurs » [3].

Quant aux relations avec les religions non chrétiennes, elles sont elles aussi au point mort. Début 2001, à l'occasion d'une notification visant les « graves ambiguïtés » contenues dans le livre du jésuite et ancien professeur à l'Université grégorienne Jacques Dupuy, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*[4], la Congrégation pour la doctrine de la foi a même donné un coup d'arrêt supplémentaire au « dialogue » interreligieux en rappelant que, du point de vue catholique, « la révélation historique de Jésus-Christ offre tout ce qui est nécessaire pour le salut de l'homme et n'a pas besoin d'être complétée par d'autres religions ». « Il est conforme à la doctrine catholique,

2. *La Croix*, Paris, 21 janvier 2001.

3. On sait par ailleurs que le Conseil œcuménique des Eglises (COE), qui regroupe 342 Eglises protestantes, méthodistes, anglicanes et orthodoxes, est lui-même en pleine crise, les représentants des Eglises orthodoxes s'alarmant de s'y retrouver de plus en plus minoritaires.

4. Cerf, Paris 1997.

lisait-on dans ce texte, d'affirmer que les graines de vérité et de bonté qui se trouvent dans les autres religions participent d'une certaine manière aux vérités contenues par et en Jésus-Christ. Par contre, considérer que ces éléments de vérité ou de bonté, ou certains d'entre eux, ne dérivent pas ultimement de la médiation-source de Jésus-Christ, est une opinion erronée […] Il est contraire à la foi catholique de considérer les diverses religions du monde comme des voies complémentaires à l'Eglise pour ce qui est du salut […] Considérer comme voies de salut ces religions, prises comme telles, n'a aucun fondement dans la théologie catholique ». Certaines initiatives spectaculaires, mais contestées, prises par Jean-Paul II, comme la célèbre « rencontre des religions » organisée à Assise le 27 octobre 1986, doivent être appréciées à la lumière d'un tel document.

Le Vatican s'est finalement décidé à établir des relations diplomatiques avec l'Etat d'Israël, mais on voit mal ce que cette décision lui a rapporté. Lors de la 17e réunion du Comité international de liaison entre catholiques et juifs, qui s'est tenue du 1er au 3 mai 2001 à New York, le cardinal Walter Kasper, président de la Commission chargée au Vatican des relations avec le judaïsme, était certes venu redire que, du point de vue de l'Eglise actuelle, le judaïsme n'est pas « extrinsèque » à la foi catholique. « L'ancienne théologie de la substitution, avait-il déclaré, n'a plus cours depuis le concile Vatican II. Pour nous, chrétiens d'aujourd'hui, l'alliance avec le peuple juif est un héritage vivant […] Il ne peut y avoir une simple coexistence entre les deux alliances. Les juifs et les chrétiens, de par leur identité respective, sont intimement liés les uns aux autres. L'Eglise croit que le judaïsme, c'est-à-dire la réponse fidèle du peuple juif à l'alliance irrévocable de Dieu, est salvifique pour eux, parce que Dieu est fidèle à ses promesses ». De tels propos, qui confirmaient des orientations antérieures, n'ont toutefois pas été de nature à faire véritablement évoluer les relations entre juifs et chrétiens. Les représentants du judaïsme mondial ont pris l'habitude d'en prendre bonne note sans se départir d'un certain scepticisme, voire d'une certaine méfiance. La montée de l'orthodoxie au sein du judaïsme et la persistance des problèmes du Proche-Orient font que le dialogue judéo-chrétien reste aujourd'hui plus que jamais à sens unique, quand il n'est pas tout simplement au point mort.

L'évolution de l'attitude de l'Eglise envers les juifs, après près de vingt siècles d'antijudaïsme chrétien, annonçait un thème important, mais qui n'a pris toute son ampleur qu'à la fin des années quatre-vingt-dix, celui de la « repentance » – thème assez équivoque, qui n'est pas sans évoquer la notion juive de

techouvah. En affirmant sa volonté de « repentance », l'Eglise a fait apparemment son autocritique. Elle a manifesté le souci de regarder en face les pages noires de son histoire et affirmé avec force sa volonté d'en finir avec les manifestations d'intolérance dont elle a pu être responsable dans le passé. Cette attitude a culminé au moment du Jubilé de l'an 2000, où l'on a vu le pape demander plus ou moins formellement pardon pour toutes les fautes commises au cours de l'histoire par des chrétiens : les croisades, l'Inquisition, les massacres qui ont accompagné la découverte et la conquête de l'Amérique latine, l'esclavage, l'appui donné à certaines dictatures, etc. Les juifs, les protestants, les hérétiques étaient les premiers destinataires de ce message, dont les médias ont parfois exagéré l'ampleur. Curieusement, ou peut-être significativement, l'Eglise n'a en revanche manifesté aucun désir ou sentiment de « repentance » envers les païens, qu'elle a pourtant persécutés pendant des siècles[5].

Cette politique de « repentance » a souvent été dénoncée par les chrétiens traditionalistes, qui estiment que leur héritage forme un tout, qu'il n'y a rien dont l'Eglise ait à se repentir et qui admettent assez mal que celle-ci demande à ses fidèles de battre aujourd'hui leur coulpe pour des fautes dans lesquelles ils n'ont aucune reponsabilité. Que l'Eglise ait elle-même pu « pécher » dans le passé heurte leur sensibilité. La « repentance », en d'autres termes, est prise comme une humiliation inutile et un aveu de faiblesse. Mais s'agit-il bien de cela ? Toute la question est de savoir si l'autocritique ne renforce pas plus qu'elle n'affaiblit. Après tout, l'Eglise n'a elle-même cessé de prôner l'examen de conscience et de dire aux pécheurs qu'ils se sentiront mieux au sortir de leur confession ! L'humilité affichée peut aussi être une forme d'orgueil, tous les psychologues savent cela. Une Eglise « repentie », ayant rompu avec sa superbe triomphaliste, apparaît moins vulnérable à la critique. Lui reproche-t-on ses erreurs d'autrefois qu'elle peut désormais répondre, non seulement que celles-ci appartiennent au passé, mais qu'elle est la première à les dénoncer. On peut comparer cette attitude à celle de ces anciens communistes qui croient d'autant plus facile de continuer à se réclamer de la pensée de Marx qu'ils ont aujourd'hui solennellement condamné le Goulag. L'Eglise, enfin, peut également faire remarquer que les autres religions ne se sont jamais empressées, elles, de reconnaître leurs propres torts.

5. On la voit même, au contraire, dénoncer de façon assez grotesque le matérialisme contemporain comme une résurgence du « paganisme » ! Cf. notamment le livre de Mgr Hippolyte Simon, évêque de Clermont-Ferrand, *Vers une France païenne ?*, Cana, Paris 1999.

Au chapitre des relations du Vatican avec les milieux traditionalistes, qui continuent à réclamer le retour à la messe de saint Pie V et l'abrogation des réformes entreprises par une Rome « de tendance néomoderniste et néoprotestante » (Mgr Marcel Lefebvre), il faut surtout mentionner la normalisation mouvementée des rapports avec la Fraternité Saint-Pierre, qui s'est traduite par la nomination d'un nouveau supérieur, et l'amorce d'un très incertain dialogue avec la Fraternité Saint-Pie X (aujourd'hui affaiblie par une succession de crises intérieures et dont les membres restent eux-mêmes partagés sur l'opportunité d'un accord avec Rome), entamée début 2001, avec l'aval de Jean-Paul II, par le cardinal Dario Castrillon Hoyos, président de la Commission « Ecclesia Dei »[6] et préfet de la Congrégation du clergé.

Les traditionalistes expliquent le déclin de l'Eglise par la nouvelle orientation qu'elle a prise depuis le concile de Vatican II. Si l'Eglise ne recrute plus, disent-ils en substance, c'est qu'elle a changé, qu'elle s'est ralliée aux valeurs du modernisme autrefois condamnées par le *Syllabus*. Tout n'est certes pas faux dans les critiques des traditionalistes, mais c'est la perspective générale dans laquelle elles s'inscrivent qui passe à côté de la réalité. Ces critiques sont anhistoriques. Elles croient pouvoir s'épargner une analyse générale du moment historique, qui montrerait que la situation actuelle de l'Eglise s'explique beaucoup plus par des causes extérieures que par une réorientation intérieure. Le statut général de la foi à l'époque actuelle dépend en fait assez peu des orientations des Eglises. Une Eglise catholique qui n'aurait pas du tout « changé » serait aujourd'hui, très probablement, dans une situation plus difficile encore. Et la relative vitalité des groupes traditionalistes n'est en rien un démenti à ce constat : plus une tendance générale s'affirme, plus elle produit en réaction des crispations en sens inverse dans des milieux bien circonscrits. La résurgence de l'« intégrisme » ou du « traditionalisme » (ou encore du « fondamentalisme ») n'est pas le signe avant-coureur d'un retour à l'ancien ordre des choses, mais au contraire l'indice le plus sûr que la religion se dirige désormais dans la direction opposée.

6. La Commission « Ecclesia Dei » a été instituée par un *motu proprio* du 2 juillet 1988 « pour faciliter la pleine communion des prêtres, séminaristes, communautés ou simples religieux et religieuses jusque-là liés de quelque manière à la Fraternité fondée par Mgr Marcel Lefebvre, et qui souhaitent rester unis au Successeur de Pierre dans l'Eglise catholique ».

On notera en passant le caractère quelque peu paradoxal de la critique traditionaliste de la « protestantisation » de l'Eglise de Rome. Compte tenu de leurs positions, les traditionalistes sont évidemment contraints de soutenir que c'est la « vraie foi » et la « fidélité à la tradition » qui disent où est l'Eglise véritable. Or, tel était exactement le raisonnement de Luther. D'un point de vue strictement catholique, c'est exactement l'inverse qui est vrai : là où est l'Eglise de toujours, là où est le pape, là est également la foi véritable.

La proportion de catholiques dans le monde reste, quant à elle, à peu près stable : l'augmentation de 16 millions de fidèles enregistrée entre 1998 et 1999 correspond à l'accroissement démographique mondial (environ 1,6 %). Selon l'édition de l'Annuaire pontifical qui avait été remise à Jean-Paul II en avril 2001, on compte au total un peu plus d'un milliard de catholiques dans le monde, soit 17,1 % de la population mondiale, dont la moitié à peu près habitent le continent américain. L'Afrique représente aujourd'hui 13,5 % de la « catholicité », contre 7 % en 1980. L'Europe n'en représente plus que 25,4 %. Les deux premières nations catholiques du monde sont le Brésil et le Mexique.

L'examen de la situation pays par pays montre que les Eglises ne conservent en général de prestige ou d'autorité qu'en association avec des facteurs non pas tant religieux que d'ordre politique ou culturel. Tel est le cas en Grèce, où l'Eglise orthodoxe a préservé la continuité de la langue et de la culture pendant les quatre siècles d'occupation ottomane, avant de prendre la tête de la lutte pour l'indépendance au XIXe siècle. Le rôle du clergé – plus exactement, du bas-clergé – a également été important en Irlande, au Québec et en Flandre, où il a apporté une légitimation spirituelle à la revendication identitaire. On pourrait encore évoquer le rôle des Eglises dans la résistance au communisme, notamment en Pologne. Cependant, une fois les objectifs politiques atteints, on constate que l'emprise de l'Eglise se relâche.

Que peut-on attendre de l'avenir ? A l'échelle des siècles et des millénaires, l'histoire reste ouverte, mais on ne peut évidemment rien en dire. Il peut très bien y avoir demain un retour de flamme, une remontée des vocations, tout comme il peut y avoir au contraire une accentuation plus marquée du déclin que l'on constate aujourd'hui. Il faut également souligner que la situation du catholicisme dans les pays européens ne résume pas celle de l'Eglise universelle, qui conserve, par exemple, une grande vitalité en Amérique latine et dans certains pays d'Afrique noire. Mais tout cela relève de la conjoncture, c'est-à-dire de l'anecdote. L'important est ailleurs, en l'occurrence dans les transformations considérables qui caractérisent le moment historique que nous

vivons, transformations qui ont radicalement modifié le statut du fait religieux dans le monde occidental. Tout porte à croire que l'Eglise catholique conservera une place non négligeable dans le paysage religieux du XXIe siècle. Mais ce sera dans des conditions nouvelles et sous des modes inédits. Il faut donc replacer les observations qui précèdent dans une perspective plus vaste, concernant le statut actuel de la foi, dont la situation de l'Eglise n'est qu'une conséquence.

2

L'effacement brutal de la culture religieuse remonte au milieu des années soixante, c'est-à-dire qu'il coïncide avec la fin de la modernité. Or, celle-ci avait déjà représenté une première rupture. De l'époque qui a précédé l'avènement de la modernité, on peut dire qu'elle privilégiait la détermination par le passé. Transmise de génération en génération, la religion jouait un rôle essentiel, qui limitait et normait les aspirations et les comportements humains. La société globale vivait en régime d'hétéronomie relative. La modernité a remplacé la détermination par le passé par la détermination par l'avenir, faisant du même coup passer la société d'un régime d'hétéronomie à un régime d'autonomie. Cette autonomie, liée à l'essor de l'individualisme, est cependant restée toute relative. A bien des égards, les grands systèmes idéologiques modernes n'ont représenté que des transpositions profanes des systèmes religieux qui les avaient précédés. Tous les grands concepts politiques modernes ont une origine théologique (Carl Schmitt), et la façon moderne de « faire de la politique » a bien souvent pris la forme d'un apostolat séculier : attitude sacrificielle, don de soi, confiance absolue dans la doctrine et dans les chefs, engagement inconditionnel dans la longue durée.

Ces deux modes de détermination, le mode prémoderne et le mode moderne, se sont effacés l'un après l'autre. Le premier n'est tout simplement plus audible, le second est de moins en moins crédible. La croyance religieuse implique une autorité qui vient du passé (la tradition comme modèle), la croyance politique une autorité qui vient de l'avenir (la collectivité devient intégralement productrice de soi, elle s'engendre elle-même dans une vision de la temporalité commandée par l'idée de progrès). Le moment postmoderne réside dans un affranchissement de cette double autorité. Il correspond à la détermination par le présent. Dans le monde postmoderne, tout est affaire de préférences et de choix individuels ou inter-individuels qui ne sont plus déterminées par un modèle fondateur ni par un projet d'avenir, mais par une volonté d'affirmation ou un besoin d'identité immédiat.

Dans le passé, que ce soit en régime païen ou chrétien, la religion a toujours été un mode de structuration de la société globale. Aujourd'hui, elle ne structure plus rien. Les sociétés structurées par la religion ont en outre toujours été des sociétés « traditionnelles », c'est-à-dire fondées sur la tradition. L'autorité dont se prévaut l'Eglise, par exemple, est à la fois toujours antérieure au moment présent et indépendante de la volonté humaine. Or, la société moderne a évacué la tradition. Certes, la notion de « société chrétienne » a souvent été idéalisée, car il n'y a jamais eu de société unanime. Certains historiens pensent même que l'Europe n'a vraiment été « évangélisée » en profondeur qu'aux XVIIIe et au XIXe siècles. Il n'en est pas moins vrai que l'Eglise est restée durant des siècles l'institution qui, partout en Europe, donnait le ton dans le triple registre des croyances, des valeurs et des comportements. Cette époque est passée. Cantonnée à l'espace privé ou aux manifestations publiques d'une association parmi d'autres, l'Eglise n'est plus, depuis longtemps, la clé de voûte de la société globale. C'est ce que reconnaît René Rémond, dans un ouvrage où il s'interroge en tant que croyant sur le déclin de la foi : « L'Eglise doit compter avec cette réalité : elle n'est plus en mesure d'imposer ses vues à la collectivité »[7].

A partir du XIXe siècle, la laïcité a constitué le principe (d'origine libérale) qui a légitimité la séparation des Eglises et de l'Etat[8]. La distinction classique du spirituel et du temporel est alors redéfinie dans une optique nouvelle : les Eglises sont exclues en tant que telles de la sphère publique, pour voir leur champ d'action cantonné à la société civile. L'Etat, il faut le souligner, n'est pas en principe hostile à la religion, mais seulement aux prétentions terrestres de l'Eglise. Il ne cherche pas non plus à se substituer à l'Eglise, en décidant à sa place des valeurs et des normes qui doivent régir la société : bien au contraire, il estime que la puissance publique doit rester « neutre » en ce domaine,

7. *Le christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, p. 87.

8. Nous parlons ici de l'application de ce principe en Europe. Aux Etats-Unis, l'Etat n'est nullement coupé de la « religion civile », bien au contraire, il se tient seulement à égale distance des confessions et dénominations particulières.

c'est-à-dire qu'elle n'a pas à proposer un modèle particulier de « vie bonne » (Aristote), un modèle particulier de *bien*, mais plutôt à respecter ou à garantir le pluralisme des convictions et des valeurs dont la société civile est le lieu. Le paradoxe est que l'Eglise doit alors se créer une place en tant qu'institution dans une société civile définie, par opposition justement à la sphère institutionnelle, comme la sphère de l'intimité individuelle et des intérêts privés. L'Eglise retrouve donc une légitimité en tant qu'*institution privée*, mais à la condition de ne plus se mêler de politique en voulant normer la conduite des affaires publiques. Dans ce cadre, l'affiliation religieuse ne peut plus engager que les fidèles eux-mêmes. Ceux-ci ont bien entendu le droit de vivre leur foi, mais perdent celui de l'imposer aux autres. La conséquence capitale est que la croyance devient ainsi une *opinion* parmi d'autres – une opinion aussi légitime que les autres, mais qui ne saurait être considérée comme intrinsèquement meilleure ou supérieure. L'avènement de la modernité, comme l'écrit Marcel Gauchet, a ainsi fait passer la foi « du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen »[9]. Les Eglises ne sont plus qu'une composante parmi d'autres d'une société civile qui s'organise sur la base de l'adhésion volontaire de ses membres.

Cette véritable révolution dans l'histoire du statut de la croyance religieuse est aujourd'hui passée dans les mœurs. La postmodernité l'a en quelque sorte banalisée, faisant du même coup sortir l'idée de laïcité du champ des polémiques, souvent violentes, qu'avait provoquées son apparition. Même pour l'immense majorité des croyants, l'idée d'une société religieuse à l'ancienne a perdu son sens. Les fidèles ne se réclament plus d'un ordre chrétien, ils n'attendent plus de l'Eglise qu'elle vienne couronner une organisation sociale et politique. Ils peuvent bien entendu contester telle ou telle loi civile du point de vue de leur foi (la « loi naturelle »). Mais ils n'en ont pas moins intériorisé la séparation de l'Eglise et de l'Etat au point que, bien souvent (comme en témoignent certaines critiques portées couramment contre l'islamisme), « mêler le divin à ces affaires triviales et séculières [leur] apparaît comme une sorte d'impiété »[10]. Cela signifie que la croyance religieuse a cessé d'être politique au moment même où, avec l'effondrement des grands systèmes de conviction et

9. « Croyances religieuses, croyances politiques », in *Le Débat*, Paris, mai-août 2000, p. 8.
10. Ibid., p. 9.

d'engagement idéologique, la croyance politique cessait d'être « religieuse ». C'est en cela que réside ce qu'il y a de plus inédit dans le moment postmoderne.

Un autre trait fondamental est l'individualisation des comportements, y compris sur le plan religieux. La religion, pour nos contemporains, se ramène à une vague « spiritualité » qui n'implique aucune discipline particulière. Les gens ne recherchent plus le salut mais, d'un côté des repères (du « sens »), de l'autre des recettes de « plénitude » ou de « bonheur ». Ce n'est pas leur âme ni leur esprit, mais leur cœur qui formule ces demandes. C'est la raison pour laquelle ils se composent si souvent une spiritualité à la carte, ou bien se tournent vers des sagesses traditionnelles, comme le bouddhisme, qui s'avèrent relativement peu contraignantes et semblent proposer avant tout un idéal d'équilibre psychique et d'accomplissement de soi. Aux croyances, écrit encore Marcel Gauchet, « il est demandé de se faire pourvoyeuses de sens de la vie collective en restant de l'ordre de l'option individuelle, étant entendu que seules des interprétations privées des fins publiques sont concevables »[11].

En même temps, on observe une évidente curiosité, un regain d'intérêt pour le fait religieux. Mais c'est une curiosité généralement futile, mêlant désir d'expérimentation et distraction. On consomme de la religion sans véritablement y adhérer, et même avec une certaine distanciation[12]. Tous les acteurs sociaux ayant intériorisé le modèle du marché, on attend au fond de la religion ce qu'on attend d'une cure ou d'une thérapie : un confort intérieur, un plus grand bien-être. Jésus devient un maître de sagesse, à côté de Socrate, du Bouddha ou de Mahomet. On se préoccupe moins de vérité que de « sincérité » ou d'« authenticité ». Il n'y a plus ni orthodoxie ni orthopraxie : chacun s'arrange tant avec le dogme qu'avec la pratique. Les catholiques ont cessé de croire qu'en n'allant pas à la messe tous les dimanches, ils cessaient d'être de

11. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 78.
12. A de rares exceptions près (Didier Lecoin, Vincent Reyre, Maurice Dantec), on ne voit plus aujourd'hui de personnalités connues se convertir au christianisme, comme ce fut le cas il n'y a pas encore si longtemps pour un Jacques Maritain ou un Ernest Psichari. On ne trouve plus non plus, en France tout au moins, l'équivalent d'un Bernanos, d'un Claudel, d'une Simone Weil, d'un Gabriel Marcel, d'un Emmanuel Mounier. Gustave Thibon est mort il y a quelques années. La célébration du quinzième centenaire du baptême de Clovis a donné lieu à un débat politique, pas à un débat religieux. On voit en revanche certaines personnalités se convertir au bouddhisme ou à l'islam.

bons chrétiens. La notion de « faute grave », de « péché mortel », a perdu presque toute crédibilité. Nombre de croyants raisonnent à la façon de Brigitte Bardot, qui déclarait récemment : « Les curés, je n'y crois pas trop. Ma religion, c'est Dieu et moi. Je n'aime pas les intermédiaires »[13].

Le ressort primordial de la croyance n'est plus l'au-delà, mais l'identification de soi ici-bas. « L'autre monde est mis au service de ce monde », dit Gauchet. Cela signifie que la religion relève elle-même désormais d'une métaphysique de la subjectivité, d'un simple souci de construction de soi dans l'ici-bas. « La légitimité a basculé de l'offre de sens vers la demande de sens, ajoute Gauchet. Mesurons la révolution intime que cela implique du point de vue de l'essence de la religion. Qui dit religion disait depuis toujours antécédence de ce qui fait sens, intrinsèque autorité de ce qui vient d'avant et de plus haut [...] Or, ce qui détermine aujourd'hui les consciences à se tourner vers les religions le justifie, à l'opposé, au titre d'une légitime demande »[14]. Et quant à cette demande, « son objet n'est pas le vrai, mais le sens et, pour être tout à fait précis, non pas l'objectivité du vrai, mais la nécessité objective du sens pour une subjectivité »[15]. Phrases essentielles, qui permettent de mesurer le chemin parcouru.

Hier, on venait ou on revenait fréquemment au catholicisme à cause de l'Eglise, c'est-à-dire de l'institution (voir Maurras et Chateaubriand). Aujourd'hui, si l'on y vient, c'est plutôt sans elle, malgré elle et parfois en dehors d'elle. L'Eglise canalisait autrefois la croyance, il n'est pas rare aujourd'hui qu'elle lui fasse obstacle. C'est encore un effet de l'individualisation des comportements. On assiste à ce que les auteurs anglo-saxons résument par des formules comme « *belonging without believing* » et « *believing without belonging* »[16], c'est-à-dire à un écart grandissant entre la foi et l'appartenance, les fidèles et l'Eglise, la croyance vécue et l'adhésion à l'institution. Les Eglises, toutes tendances confondues, n'ont plus autorité pour déterminer le contenu de la foi, encore moins pour orienter les choix politiques ou régler les mœurs.

La conviction n'est plus synonyme d'obligation : croire n'implique plus d'obéir. Il est dès lors tout à fait naturel que les consciences individuelles soient

13. *Madame-Figaro*, Paris, 20 novembre 1999, p. 62.
14. *La religion dans la démocratie*, op. cit., pp. 107-108.
15. Ibid., p. 108.
16. Cf. Gracie Davie, « Believing without Belonging. A Liverpool Case-Study », in *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, janvier-mars 1993, pp. 79-89.

moins que jamais disposées à obéir au magistère. L'idée qu'il existe en amont une autorité antérieure valant comme autorité en raison même de son antériorité ne trouve plus d'écho dans les esprits. (On s'intéresse certes au passé, mais en estimant qu'il n'a rien à nous enjoindre ou à nous dicter). C'est la raison pour laquelle, même parmi les croyants, l'idée que le comportement individuel puisse être régi, dans ce qu'il a de plus intime, par une autorité extérieure, que ce soit celle de l'Eglise ou de l'Etat, se heurte à un refus de plus en plus généralisé. Le décalage qui résulte de ce refus est évidemment appelé à s'élargir au fur et à mesure que la société globale accepte ou légitime un plus grand nombre de comportements ou de pratiques (divorce, homosexualité, naissances hors mariage, manipulations génétiques, etc.) que l'Eglise a jusqu'ici toujours condamnés. Le résultat est que l'Eglise apparaîtra inévitablement comme de plus en plus « réactionnaire », quelles que puissent être ses positions par ailleurs, mais surtout comme de plus en plus impuissante.

Tout aussi révélateur est l'épuisement, sinon l'effondrement, des critiques du christianisme. Ces critiques n'émanent plus aujourd'hui que de milieux eux-mêmes en voie de disparition. L'anticléricalisme n'est plus qu'un phénomène résiduel, et le ton vieillot des publications rationalistes qui professent encore un « laïcisme » virulent montre que, là aussi, on aperçoit la queue de la comète. Cela ne signifie pas que l'Eglise l'a emporté sur ses adversaires, bien au contraire, mais tout simplement que la controverse n'intéresse plus personne, parce que plus personne n'en perçoit l'enjeu. Les fidèles sont devenus incertains dans leur foi, l'Eglise est respectée sans être suivie. Personne n'est vraiment contre le pape, mais il n'y a guère de monde pour lui obéir. Dans ces conditions, l'antichristianisme perd l'essentiel de sa signification. L'athéisme militant a été remplacé par l'indifférence. Lorsque l'Eglise apparaissait comme le parti de l'hétéronomie, le parti de l'antimodernité radicale de l'époque du *Syllabus* (1864) et de l'infaillibilité pontificale (1870), elle trouvait face à elle des adversaires à sa mesure. Aujourd'hui que le religieux a perdu de sa force et changé de statut, le politique ne se sent plus tenu de lui opposer avec autant de rigueur un idéal d'autonomie humaine. « Les rivaux d'hier, constate Marcel Gauchet, ont symétriquement révisé leurs prétentions à la baisse. L'Eglise catholique a fait le deuil de son ancienne hégémonie normative. L'Etat républicain a renoncé à se poser en alternative à la religion. La croyance ne se conçoit

17. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 72.

plus que dans un champ diversifié d'opinions »[17]. Le monde postmoderne, pourrait-on dire, ne sera ni chrétien ni antichrétien, mais tout simplement postchrétien.

Il ne faut donc pas attendre la « fin » du christianisme au sens où l'on a pu croire, dans le passé, que la métaphysique ou la religion représentait un stade en voie de dépassement dans l'évolution des sociétés humaines. L'idée d'Auguste Comte, selon laquelle l'esprit devait progresser de l'âge religieux à l'âge scientifique et « positif », celle de Karl Marx, selon qui la religion était vouée à disparaître, en tant que superstructure dispensatrice d'illusions consolantes, au sein d'une humanité ayant enfin retrouvé son être propre, ne sont plus crédibles aujourd'hui. L'aspiration religieuse est une donnée anthropologique. Cette donnée est susceptible de prendre des formes diverses, mais elle ne disparaît jamais complètement. Ce qu'on peut constater, en revanche, c'est une sorte d'épuisement, d'achèvement, et aussi de « banalisation » de la foi chrétienne. Cette « déchristianisation » n'a paradoxalement rien à voir avec le christianisme (et à plus forte raison avec les orientations actuelles de l'Eglise). Elle n'est pas non plus la conséquence, somme toute logique, d'une situation dans laquelle l'enseignement de l'Eglise aurait été définitivement réfuté ou convaincu de fausseté. Elle représente bien plutôt un aspect parmi d'autres d'un vaste mouvement d'effondrement général des convictions et des croyances collectives. (Et c'est pourquoi même des adversaires du christianisme peuvent eux aussi déplorer, non pas la déchristianisation, mais les causes qui l'ont engendrée). Aussi longtemps que l'on s'est attaqué à elle de manière résolue et argumentée, l'Eglise a très bien su résister et survivre. Elle s'effondre aujourd'hui parce qu'elle ne mobilise plus, ni en sa faveur ni contre elle. L'époque des « grands récits » idéologiques est passée.

L'achèvement, cependant, signifie à la fois la fin (la phase finale) et le stade le plus achevé (la complétude). C'est en ce sens que l'on peut dire du christianisme qu'il a « fait son temps » au double sens de cette expression. Cela signifie, d'une part, que la foi chrétienne a aujourd'hui achevé son cycle historique, mais également que, si le christianisme est appelé à « disparaître », c'est d'abord parce qu'il a réussi. Marcel Gauchet, qui a bien vu ce phénomène, a décrit le christianisme comme la « religion de la sortie de la religion » – c'est-à-dire comme une religion qui portait en elle les germes de sa propre négativité, et donc de sa propre dissolution.

Le christianisme a engendré tout ce qu'il pouvait engendrer, y compris, au travers du processus de sécularisation, les formes sociales et politiques ou les doctrines idéologiques qui ont contesté son autorité sur les bases (« hérétiques ») de sa propre inspiration. L'erreur serait en effet de n'interpréter la sécularisation que comme une soustraction progressive de la sphère publique à l'emprise de la religion. La sécularisation correspond bien à une émancipation vis-à-vis de l'Eglise, au passage de l'univers de l'hétéronomie relative à celui de l'autonomie relative, mais par le biais d'une retransposition dans la sphère profane de certains thèmes d'origine religieuse (« justice » au sens biblique du terme, pouvoir politique conçu sur le modèle du pouvoir divin, attente eschatologique d'un futur « radieux », militantisme de type « sacerdotal » ou « apostolique », etc.). René Rémond, pour ne citer qu'un exemple, observe lui-même que « la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 constitue une version sécularisée des principes que le christianisme a contribué à introduire ou à légitimer »[18]. Le fait générateur des sociétés modernes, ce n'est donc pas tant l'abandon de la perspective chrétienne que sa retransposition profane – inacceptable bien entendu du point de vue chrétien traditionnel – sous forme de toute une série de « grands récits » où le « bonheur » a remplacé le salut, et où l'avenir s'est substitué à l'au-delà. Pour le dire en d'autres termes, la sécularisation, c'est le passage de la croyance religieuse à la croyance politique sans quitter le domaine de la croyance. « Sortie de la religion, écrit encore Marcel Gauchet, ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social [...] La sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus »[19]. On pourrait dire, de ce point de vue, que l'Eglise n'a plus été en mesure d'imposer ses vues au moment où la modernité s'achevait, non parce qu'elle avait échoué à transmettre ses valeurs, mais au contraire parce qu'elle avait réussi à les diffuser partout, dans un monde qui pouvait désormais s'y référer sans elle, et même contre elle. On pourrait alors parler, paradoxalement, d'un monde entièrement « christianisé » tout en étant de plus en plus indifférent au christianisme, et de moins en moins habité par des chrétiens.

18. Op. cit., p. 140.
19. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 11.

Nous sommes sortis aujourd'hui, non seulement de l'époque des sociétés religieuses, mais aussi de l'époque des religions séculières qui en avaient pris le relais en exigeant de leurs « fidèles » des attitudes mentales et des comportements au fond peu différents de ceux que l'Eglise exigeait des siens. Le moment postmoderne, estime Marcel Gauchet, est celui de la complète dissociation de la croyance religieuse et de la croyance politique. Il veut dire par là que la religion ne peut plus avoir, en Occident tout au moins, d'ambition globale proprement politique au moment même où la politique, de son côté, se défait peu à peu de son caractère « religieux ». C'est ce moment, inédit dans l'histoire des hommes, qu'il faut prendre en compte pour comprendre et décrire la situation que connaît l'Eglise actuellement.

*

Mais il y a encore un autre aspect du monde postmoderne qu'il faut évoquer. C'est celui qui associe, de manière elle aussi paradoxale, l'individualisation toujours accrue des comportements et des formes nouvelles de communautarisme, notamment religieux. La postmodernité a vu la mise en place d'un monde à la fois plus solidaire et plus déstructuré, qui est censé fonctionner, à l'image du marché, par autorégulation spontanée. Dans ce monde, écrit Danièle Hervieu-Léger, « on assiste à une efflorescence de groupes, réseaux et communautés, au sein desquels les individus échangent et valident mutuellement leurs expériences spirituelles »[20]. Cet essor des communautés et des réseaux montre que l'ère de l'individualisme triomphant, tel que l'a consacré la modernité finissante, est elle aussi en train de s'achever. Plus que d'individualisme, il vaut mieux désormais parler d'individualisation. Celle-ci se traduit, entre autres, par un fait capital : non seulement les appartenances associatives, transitoires, sont aujourd'hui tout aussi constitutives de soi que les appartenances héritées, mais ces dernières sont elles-mêmes devenues, en partie au moins, des identités *choisies*, au sens où elles ne s'imposent plus d'elles-mêmes, mais ne deviennent véritablement effectives, agissantes, que dans la mesure

20. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999, p. 25. Cf. aussi Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, Découverte, Paris 1996.

où les individus décident ou consentent de les considérer comme telles et de s'y reconnaître.

Du point de vue postmoderne, il n'y a pas de différence formelle fondamentale entre la floraison des sectes[21], les Journées mondiales de la jeunesse, la Gay Pride, la Love Parade, les soirées *rave*, les foules rassemblées dans les stades ou aux obsèques de Lady Di et de Jean-Paul II. Dans tous les cas règne la même communion festive, la même organicité spontanée : rassemblements ponctuels ou éphémères, débordements émotifs (« dionysiaques »), combinaisons et recombinaisons de réseaux. Or, il ne fait pas de doute que l'Eglise catholique a tenté, sous le pontificat de Jean-Paul II, d'utiliser à son profit cette montée en puissance des communautés et des réseaux sur les ruines des Etats-nations et des institutions classiques, montée en puissance qui est l'un des signes les plus sûrs de l'achèvement de la modernité. La multiplication des grands rassemblements du type des JMJ, l'encouragement donné aux groupes charismatiques, les appels lancés par le pape aux croyants par-delà les structures traditionnelles (comme les conférences épiscopales), sont à cet égard significatifs.

Parallèlement, l'Eglise cherche aussi à bénéficier du nouvel essor des revendications identitaires, et plus particulièrement du vaste mouvement qui vise à obtenir la reconnaissance dans la sphère publique de toute une série d'appartenances (culturelles, linguistiques, régionales, ethniques, religieuses, sexuelles, etc.) qui, à l'époque de la modernité, n'avaient de légitimité reconnue que dans la sphère privée. Ce mouvement de « reconnaissance », qui prend aujourd'hui les formes les plus variées, retient évidemment l'attention des milieux religieux, et notamment celle de l'Eglise de Rome. Sur la base d'une revendication de l'« identité catholique », celle-ci peut espérer reprendre pied dans la sphère publique, redevenir une composante de plein droit de cette sphère d'où le principe de laïcité l'avait exclue. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter l'insistance du Vatican sur le thème de la « liberté religieuse ».

21. On sait que la France s'est dotée d'une législation particulièrement sévère contre les sectes. Nombreux sont les observateurs qui ont noté que, compte tenu des critères de « dangerosité » retenus, notamment en ce qui concerne l'aliénation des biens ou l'exploitation d'autrui, cette législation pourrait aussi bien être utilisée pour fermer monastères et couvents, voire pour interdire le baptême et les sacrements administrés aux enfants. Cf. Emile Poulat, « Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire », in *La Pensée*, Paris, octobre-décembre 1998, pp. 93-106.

Contrairement à ce qu'affirment les traditionalistes, cette insistance ne revient nullement à minorer les vérités de la foi catholique par rapport aux autres religions. Elle exprime bien plutôt la volonté de l'Eglise d'établir à son bénéfice un espace échappant par définition au pouvoir d'Etat, mais qui, en même temps (et c'est là le point essentiel), puisse être utilisé comme une base à partir de laquelle il lui sera à nouveau possible de jouer un rôle dans la sphère publique, cessant ainsi de se borner à attester de la vérité divine dans la seule sphère privée.

La notion de laïcité a déjà connu une évolution considérable depuis dix ou quinze ans, évolution qui en a modifié le sens et le contenu. A l'ancienne séparation des Eglises et de l'Etat, spécialement marquée dans les pays latins et de tradition catholique, tend à se substituer une forme inédite de collaboration : la reconnaissance des représentants des grandes religions comme autant d'« autorités morales » auxquelles les pouvoirs publics n'hésitent plus à faire appel. Evêques ou curés, imams et rabbins sont ainsi régulièrement entendus ou consultés par les pouvoirs publics, le plus souvent en liaison avec la mise en place de « comités d'éthique » chargés de réfléchir sur certains « faits de société » ou sur des problèmes nouveaux, comme les biotechnologies et les manipulations génétiques. Il s'agit moins d'une « déprivatisation » que d'une « publicisation du privé ». Un tel dialogue revient, pour les pouvoirs publics, à prendre implicitement en compte des identités religieuses qui, de leur côté, sont de toute évidence désireuses d'être publiquement reconnues. Mais qui y gagne ? En agissant de la sorte, les politiques montrent surtout qu'ils savent être « à l'écoute de la société civile », qu'ils acceptent de tenir compte des opinions privées. En même temps, ils neutralisent les Eglises – qu'ils mettent de surcroît toutes nécessairement sur le même pied –, puisque cette attitude nouvelle ne va pas (et ne peut pas aller) jusqu'à admettre qu'une quelconque loi morale ou « naturelle » puisse primer sur la loi civile et positive. Par cette reconnaissance, qui traduit indéniablement un type de rapport nouveau entre la sphère publique et la sphère privée mais change peu de choses sur le fond, la classe politique, tout en faisant apparemment droit à leur identité religieuse, achève paradoxalement de ramener les Eglises à un horizon purement séculier.

Contrairement à la prédiction attribuée à André Malraux, il n'y a pas en Occident de « retour du religieux » à l'horizon, mais seulement un maintien du religieux sous des formes privant les grandes religions de toutes les possibilités d'emprise globale qui ont fait leur force dans le passé. La montée des

« intégrismes » ne contredit pas, mais confirme cette situation générale : c'est la diffusion grandissante de l'indifférentisme religieux qui conduit de petites minorités à réaffirmer de manière dogmatique ou convulsive ce qui leur paraît être l'essentiel de leur foi. On voit les Eglises réapparaître sur la scène publique, mais cette visibilité sociale retrouvée n'est pas l'indice d'une puissance spirituelle renouvelée. « Ce qui ramène les religions sur le devant de la scène, va jusqu'à dire Marcel Gauchet, si singulier que cela puisse paraître, c'est leur recul même »[22], en sorte que « nous pourrions bien être en train de voir les religions contribuer à l'avènement d'un monde aux antipodes du monde religieux »[23]. ■

22. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 28.
23. Ibid., p. 29

BENOÎT XVI : LES DÉBUTS D'UN PONTIFICAT

L'élection sous le nom de Benoît XVI de celui que certains journaux ont très vite surnommé le « Panzer-Kardinal » a, comme on le sait, été accueillie avec faveur par les chrétiens traditionalistes et, pour des raisons symétriquement inverses, avec une certaine consternation par les éléments les plus « progressistes » de l'Eglise. L'ex-cardinal Josef Ratzinger a en effet été décrit presque partout comme un « ultra-conservateur », dépositaire de la part la plus contestée de l'enseignement de Jean-Paul II. Ce jugement, qui contient certainement une part de vérité, mériterait pourtant d'être nuancé. Il faut se souvenir, par exemple, que c'est sur proposition de Jozef Ratzinger que Mgr Karl Lehmann, archevêque de Mayence et principal représentant du courant « libéral » au sein de l'Eglise catholique allemande, avait été nommé cardinal par Jean-Paul II. Et aussi que, dans un discours prononcé devant les évêques du Chili qui fut publié en 1988 dans la revue *Concilium*, Ratzinger avait déclaré : « Il faut défendre le concile Vatican II contre Mgr Lefebvre, comme un devoir qui oblige vis-à-vis de l'Eglise et comme une nécessité permanente ».

Ce serait donc une erreur de préjuger de ce que fera Benoît XVI sur la seule base de l'image qu'il a donnée de lui-même lorsqu'il occupait le poste de préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (l'ex-« Saint-Office »). Certes, il est pour l'heure beaucoup trop tôt pour prévoir ce que sera son pontificat. Mais on peut au moins avancer quelques hypothèses.

Par rapport à Jean-Paul II, le style de Benoît XVI sera de toute évidence différent. Compte tenu de son tempérament, et de son relatif manque de charisme personnel, on peut penser que le nouveau pape voyagera un peu plus rarement que son prédécesseur, qu'il se montrera plus économe de ses interventions publiques et réservera ses interventions à celles qui sont directement liées à sa charge. Sur le plan doctrinal, en revanche, tout donne à croire qu'il réaffirmera avec fermeté les positions critiques maintes fois exprimées par Jean-Paul II à propos de la famille et de la morale conjugale, de l'avortement, de la contraception, de l'euthanasie, du mariage homosexuel, des manipulations génétiques, du célibat ecclésiastique, etc. Sans doute peut-on s'attendre aussi à des ouvertures en direction des milieux traditionalistes, avec quelques assouplissements ou décisions rassurantes concernant la liturgie, initiatives dont on ne peut évidemment pas encore évaluer la portée. Benoît XVI a en effet un grand souci de l'unité de l'Eglise, et des négociations, à l'issue incertaine, ont déjà été engagées avec les dirigeants de la Fraternité Saint-Pie X.

Cependant, il est également probable que Benoît XVI accélérera le ralliement de l'Eglise à l'idée de « droits subjectifs », qui constitue la pierre angulaire de l'idéologie des droits de l'homme. Dans son célèbre dialogue avec Jürgen Habermas, qui eut lieu à Munich le 19 janvier 2004, le futur pape affirmait déjà avec force que les droits de l'homme « sont incompréhensibles sans le présupposé que l'homme en tant qu'homme, de par sa simple appartenance à l'espèce humaine, est sujet de droits ». C'est là un tournant important dans l'histoire de la doctrine de l'Eglise. Un autre tournant, non moins important, semble contenu dans la première encyclique publiée par le souverain pontife, *Deus caritas est*, qui définit la politique comme la recherche des moyens permettant d'instaurer une « société *juste* », et non plus comme une entreprise classiquement ordonnée au *bien commun*.

Dès les premiers jours de son pontificat, dans son premier discours aux cardinaux, le nouveau pape a par ailleurs insisté sur la nécessité pour l'Eglise catholique de réaffirmer son engagement en faveur de l'œcuménisme, et plus spécialement de faire du « dialogue » avec le peuple juif une priorité.

Jean-Paul II avait déjà multiplié les initiatives pour faire reconnaître le lien de filiation historique et spirituelle entre le judaïsme et le christianisme, ce qui l'avait amené à saluer les juifs à plusieurs reprises comme les « frères aînés » des chrétiens, à reconnaître diplomatiquement l'Etat d'Israël, à se rendre à la grande synagogue de Rome, puis à Jérusalem pour y demander pardon des souffrances infligées aux juifs par l'Eglise, à empêcher l'installation d'un couvent de carmélites à Auschwitz, etc. (Un timbre représentant Jean-Paul II en prières devant le Mur des Lamentations, lors du jubilé de l'an 2000, a d'ailleurs été récemment mis en circulation en Israël). Dès le 19 avril 2006, Benoît XVI a envoyé à la communauté juive de Rome un message s'engageant à poursuivre dans la voie de la « réconciliation » entre juifs et catholiques voulue par son prédécesseur. Quelques jours plus tard, le 8 mai, il adressait au grand rabbin émérite de Rome Elio Toaff, à l'occasion de son 90e anniversaire, un message lui exprimant ses vœux les plus amicaux. C'est ce même rabbin Toaff qui avait accueilli Jean-Paul II à la synagogue de Rome le 13 avril 1986, lors de la première visite d'un pape dans un lieu de culte juif. C'est aussi l'une des deux seules personnes nommément citées dans le testament du pape récemment disparu.

Le 9 juin, Benoît XVI a consacré sa première audience interreligieuse à recevoir au Vatican une importante délégation des principales organisations juives mondiales, conduite par le rabbin américain Israel Singer et qui comprenait également le Français Ady Steg, président de l'Alliance israélite universelle, et le président du Congrès juif mondial, Edgar Bronfman. Le cardinal Walter Kasper, président de la commission pontificale chargée des rapports avec le judaïsme, était présent. Les membres de la délégation se sont montrés particulièrement satisfaits de cette audience, durant laquelle le nouveau pape a assuré ses interlocuteurs de sa volonté d'accomplir de nouveaux « pas significatifs dans le développement des relations avec le peuple juif ». Le rabbin David Rosen a déclaré que « l'accueil avait été encore plus chaleureux » qu'au temps de Jean-Paul II.

Le nouveau pape a par ailleurs annoncé son intention de célébrer solennellement, le 27 octobre 2006, le 40e anniversaire de la déclaration « *Nostra Aetate* », adoptée en 1965 par le concile Vatican II, qui avait définitivement rompu avec l'antijudaïsme chrétien et la théologie dite de la substitution (qui faisait du christianisme le « *verus Israel* »).

Significatif est également le débat qui s'est instauré à propos du P. Léon Dehon (1843-1925), grande figure pionnière du catholicisme social et fondateur en 1877 de la congrégation des prêtres du Sacré-Cœur, qui devait être béa-

tifié le 24 avril 2006 par Jean-Paul II. Dès son élection, Benoît XVI a bloqué ce projet de béatification, que la mort de son prédécesseur avait empêché de se réaliser à la date prévue, et nommé une commission chargée de « réexaminer » le dossier, en tenant compte de certains passages antisémites d'un livre (*La rénovation chrétienne sociale*) publié par le P. Dehon en 1898. La remise en cause in extremis d'une béatification est sans précédent dans l'histoire récente de l'Eglise. Haïm Musicant, directeur général du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF), s'est félicité de cette suspension.

Si la résolution du nouveau pape à s'engager toujours plus avant dans le « dialogue judéo-chrétien » semble évidente, les perspectives sur lesquelles pourrait déboucher ce dialogue n'en restent pas moins assez nébuleuses. D'autant qu'il existe toujours un contentieux entre Israël et le Vatican, notamment à propos de Jérusalem, puisque le Saint-Siège continue d'exiger l'application de la résolution des Nations-Unies demandant un statut international pour la Vieille ville, qui abrite les lieux saints des trois religions monothéistes. Autre sujet de divergence : le projet de béatification du pape Pie XII, auquel les juifs reprochent son « silence » sur les persécutions juives durant le III[e] Reich.

Un autre sujet à suivre de près est la nature des relations que le Vatican, dans les années qui viennent, est appelé à entretenir avec les Etats-Unis. Le point de départ des interrogations en ce domaine réside dans la nomination, le 13 mai 2006, de l'archevêque américain William Levada à la tête de la Congrégation pour la doctrine de la foi, c'est-à-dire au poste que l'ancien cardinal Ratzinger a lui-même occupé pendant les vingt-trois années qui ont précédé son élection. Américain d'origine irlando-portugaise, né en Californie, Mgr Levada a fait ses études à Rome, où il a été ordonné prêtre en 1961. Nommé en 1986 archevêque de la ville de Portland, dans l'Oregon, il est depuis 1995 archevêque de San Francisco. De 1986 à 1993, il a été le seul évêque américain membre de la commission éditoriale mise en place par le Vatican pour rédiger le *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Il est entré à la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la recommandation de Mgr Joseph Bernardin, ancien président de la Conférence des évêques américains. Il est enfin, depuis 2003, le président de la commission doctrinale de la Conférence épiscopale des Etats-Unis.

Surprenante aux yeux de beaucoup d'observateurs, cette nomination a généralement été expliquée par la réputation de théologien conservateur dont jouit Mgr Levada. Mais les choses sont sans doute plus complexes. Loin d'être le « prélat le plus traditionaliste de l'épiscopat américain », Mgr Levada est en

fait plutôt un conservateur modéré. Archevêque depuis dix ans de la très libertaire ville de San Francisco, il s'est surtout fait remarquer par son pragmatisme dans des débats épineux, comme ceux relatifs au mariage homosexuel ou à l'attitude à observer par les prêtres appelés à donner la communion à des hommes politiques qui ont accepté de voter des lois autorisant l'avortement. Dans chacun de ces cas, Levada a su réaffirmer les principes doctrinaux de l'Eglise, tout en adoptant une attitude de compromis qui s'est généralement traduite par une « pratique prudente ». Cette attitude nuancée lui a permis d'éviter une confrontation directe avec l'opinion et de faire diminuer la pression pesant sur une Eglise américaine déjà très compromise par la multiplication des procès contre les prêtres pédophiles.

Mgr Levada a d'ailleurs été fréquemment critiqué par les familles des enfants victimes d'abus sexuels commis par des prêtres, qui lui ont reproché de s'être montré plus soucieux d'entraver le fonctionnement de la justice et de couvrir les agissements de certains clercs ou prélats que de donner satisfaction aux victimes. Le diocèse de Portland, qu'il a dirigé pendant neuf ans, est aujourd'hui en faillite en raison des dédommagements obtenus auprès des tribunaux par les victimes de ces abus. On notera enfin qu'il a été lui-même le premier évêque américain à se rendre dans une synagogue. Le 5 mars 1996, il a aussi pris part à une cérémonie interreligieuse à la synagogue de San Francisco.

Pourquoi Benoît XVI a-t-il confié ce poste de la plus haute importance – le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi est le « numéro deux » de l'Eglise universelle – à un prélat américain plutôt qu'à d'autres candidats possibles, que l'on disait même favoris, comme par exemple le cardinal de Vienne Christoph Schönborn, l'un des membres les plus en vue du collège des cardinaux ? En choisissant un prélat peu connu en dehors des Etats-Unis, ne voulait-il délibérément promouvoir un Américain ? Des rapports selon lesquels il aurait aussi pensé au cardinal de Chicago, Francis George, rendent crédible cette hypothèse.

La nomination de Mgr William Levada semble en fait refléter l'intérêt porté par le nouveau pape à l'Eglise catholique américaine. Dans un livre d'entretiens paru il y a quelques années, *Voici quel est notre Dieu* (Plon-Mame, Paris 2001), le futur Benoît XVI écrivait d'ailleurs : « Le catholicisme américain [des Etats-Unis] est devenu actuellement l'une des forces déterminantes de l'Eglise universelle […] Je crois que par le champ d'expérimentation mondial qu'est l'Eglise en Amérique, et aussi par son expérience de la foi, elle peut faire bénéficier de ses forces vives la chrétienté d'Europe et aussi celles d'Afrique et d'Asie ».

Il pourrait y avoir deux raisons à cela. La première est le poids grandissant de la population d'origine hispanique et latino-américaine, catholique dans sa vaste majorité, au sein de la population des Etats-Unis. On ne peut exclure que la rapide croissance démographique de cette communauté hispanique puisse à terme permettre à l'Eglise catholique de devenir majoritaire au sein de la principale puissance mondiale, perspective dont le nouveau pape ne peut que tenir compte. S'y ajoute le fait que la toute proche Amérique latine constitue aujourd'hui le centre de gravité de l'Eglise catholique, tandis que les pays européens ne représentent plus que 25 % du total des catholiques dans le monde.

L'autre raison consiste dans les rapports ambigus qui semblent s'être liés, indirectement tout au moins, entre Benoît XVI et George W. Bush. On se souvient qu'à l'époque de la guerre froide et de la lutte contre le communisme, une alliance de fait avait déjà été conclue entre Jean-Paul II et Ronald Reagan sur la base d'un « arrangement » prévoyant la mise au pas par le Saint-Siège des « théologiens de la libération » en Amérique latine en échange du soutien américain au syndicat polonais Solidarnosc. Cette alliance s'était relâchée après la chute du Mur de Berlin et l'effondrement du système soviétique. Quelques années plus tard, Jean-Paul avait d'ailleurs accentué sa critique morale des sociétés libérales dans ses encycliques *Veritatis splendor* (1993) et *Evangelium vitae* (1995). On peut se demander aujourd'hui si une alliance du même type n'est pas appelée à se faire jour, non plus cette fois contre le communisme, mais contre l'islam, qui est aujourd'hui en Afrique noire le principal concurrent du christianisme.

Une telle éventualité peut surprendre, tant il y a de choses qui opposent ou distinguent le nouveau pape et le président américain. George W. Bush n'est pas un catholique, mais un protestant méthodiste doublé d'un « chrétien *born again* », qui a fait l'essentiel de sa carrière dans le Sud fondamentaliste des Etats-Unis et qui reste l'icône d'une droite religieuse américaine toute imbibée de puritanisme, convaincue de la supériorité de son modèle de société et de la « mission » dont elle se sent investie pour l'imposer au monde. On ne saurait également oublier que l'agression américaine contre l'Irak a été condamnée clairement par le Vatican – et que Benoît XVI s'est prononcé dès septembre 2004 contre l'« erreur » que constituerait l'entrée de la Turquie au sein de l'Union européenne, éventualité que les Etats-Unis ne se cachent pas, au contraire, de soutenir résolument.

Les deux hommes se rejoignent en revanche dans un même diagnostic pessimiste sur le « déclin des valeurs morales » et les dérives d'une modernité qui a abouti au relativisme généralisé, au matérialisme pratique et au « désert spirituel ». « Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, déclarait Benoît XVI dans l'homélie de la messe inaugurale de son pontificat, le 24 avril 2006, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands ». Tous deux, par ailleurs, partagent apparemment l'idée qu'un « choc des civilisations » est devenu inéluctable entre l'Occident et le fondamentalisme islamique, sinon l'islam tout entier.

Significatif à cet égard est le fait qu'à la dernière élection présidentielle américaine, la majorité des catholiques américains ont préféré voter pour le protestant George W. Bush plutôt que pour le catholique démocrate John Kerry. L'Eglise américaine a elle-même objectivement favorisé la réélection de George W. Bush en multipliant les critiques contre Kerry. Le vote en faveur de Kerry avait même été qualifié de « péché » par le nouveau préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Mgr William Levada. L'alliance sur certaines valeurs morales entre les catholiques conservateurs et les protestants fondamentalistes a en fin de compte été l'une des clés de la réélection de Bush.

Le pontificat de Benoît XVI pourrait donc bien réserver quelques surprises, tant pour ceux qui se sont félicités de son élection que pour ceux qui l'ont déplorée. Une chose est sûre : le nouveau pape jouit de l'appui de la vaste majorité des cardinaux, comme en fait foi la rapidité, voire l'unanimité, avec laquelle il a été élu, ce qui lui donne une grande liberté d'action. Quant à son image de « conservateur », elle constitue sans nul doute le meilleur atout dont il dispose pour faire accepter les réformes qu'il entend sans doute faire adopter. ■

QU'EST-CE QU'UNE RELIGION ?

Vivons-nous à l'époque de la « mort de Dieu » ou du « retour du religieux » ? Les croyances religieuses semblent s'effondrer, mais on ne cesse d'évoquer une résurgence du « fondamentalisme ». On n'a en fait jamais autant parlé de religion que depuis que celle-ci semble ne plus exercer, en Europe occidentale du moins, l'emprise sur les esprits qui la fut la sienne autrefois. Les deux faits ne sont évidemment pas contradictoires, car c'est probablement le déclin relatif du fait religieux qui crée la distance mentale permettant de l'étudier. En m'aventurant à mon tour dans cette voie, mon intention n'est pas de me prononcer sur la vérité intrinsèque de telle ou telle croyance religieuse, mais sur le sens et le statut du fait religieux lui-même. En d'autres termes : de quoi parle-t-on vraiment quand on parle de religion ?

Une telle démarche, disons-le d'emblée, se heurte à de grandes difficultés. A la limite, prendre la croyance pour objet d'étude peut apparaître insuppor-

table à un croyant, porté par nature à soustraire à la discussion tout ce qui relève de la foi. S'interroger sur l'origine de la religion reviendrait alors à adopter dès le départ une attitude irréligieuse. On est ici dans un premier dilemme. Peut-on comprendre une croyance sans la partager ? Parler de la religion sans être soi-même croyant, n'est-ce pas se condamner par avance à passer à côté de l'essentiel ? Mais inversement, si l'on est croyant soi-même, quelle garantie a-t-on d'en parler objectivement ?

Une autre difficulté tient au fait qu'en parlant de « fait religieux » ou de « champ religieux », on tombe très vite dans l'anachronisme[1]. Isoler la religion comme un domaine particulier de l'existence sociale – démarche typiquement moderne – contredit le fait que, dans les sociétés anciennes ou traditionnelles, la religion n'est précisément pas un domaine séparé des autres, mais une dimension qui traverse, informe tous les domaines de la vie collective. Au point d'ailleurs, il faut le rappeler, que la plupart des langues anciennes ne disposent d'aucun terme particulier pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui « religion ». « Ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-Européens n'avaient pas de terme pour la désigner », écrivait ainsi Emile Benveniste[2]. Et aujourd'hui encore, il existe bien des cultures où la distinction entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas reste très problématique. Dans l'hindouisme, par exemple, l'idée de religion s'exprime par le mot *dharma*, qui évoque à la fois le fondement régulateur du cosmos et de la société et le mode de vie qui s'accorde à ce fondement.

Une religion, enfin, n'est pas seulement une croyance, en sorte qu'il est dangereux de séparer la religion comme fait social ou institutionnel de la simple foi, ou encore du « sentiment religieux » au sens que donnait Benjamin Constant à cette expression. Une telle séparation est pourtant aujourd'hui très répandue. Marcel Gauchet n'a pas tort d'y voir « le type même du préjugé ethnocentrique moderne définissant le vrai du phénomène à partir du sentiment subjectif ou personnel. C'est la vision individualiste moderne de la religion projetée sur le passé »[3]. Enfin, les choses se compliquent encore du fait que la religiosité est très inégalement distribuée chez les êtres humains, qu'elle peut prendre chez eux des formes très variées, qu'une même pratique religieuse peut

1. Cf. Jean Delumeau (éd.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris 1993.
2. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2 : *Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris 2001, p. 265.
3. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?* L'Atelier/Editions Ouvrières, Paris 2004, p. 74.

être vécue très différemment, voire représenter des choses différentes pour ceux qui s'en réclament.

1

Les esprits curieux ont à ce jour dénombré plus de 80 définitions différentes de la religion, dont la moitié sont antérieures à la fin du XVIIIe siècle[4]. Je ne les examinerai évidemment pas toutes ici. J'observerai plutôt que les théories qui s'efforcent d'expliquer l'existence des religions sont principalement de trois types : les explications psychologiques, les explications sociologiques et les explications biologiques.

Les premières sont celles, par exemple, qui expliquent la religion par le désir de l'homme de rendre compte de phénomènes qu'il ne comprend pas ou ne parvient pas à maîtriser. La valeur explicative de la religion, en donnant à certains phénomènes naturels une explication surnaturelle, permettrait à l'homme de mieux maîtriser son environnement et atténuerait sa peur ou son inquiétude. Soulageant l'angoisse, elle fournirait des espoirs ou des certitudes susceptibles de compenser ou d'aider à supporter les aléas et les malheurs de la vie, elle rendrait l'idée de la mort moins insupportable, bref elle apporterait à la fois un réconfort et une consolation. Mais ce serait au prix d'une aliénation de l'esprit, dont l'une des premières formulations remonte à Feuerbach. Faisant de la religion à la fois un voile d'ignorance et un « rêve de l'esprit humain », celui-ci affirme, au début du XIXe siècle, que Dieu n'est qu'un homme idéalisé, appréhendé de manière illusoire sous une forme objective. L'aliénation religieuse consiste alors en ce que l'homme se dépossède de sa propre essence au profit d'un autre que lui.

Pour Marx, la croyance religieuse est aussi une aliénation de l'esprit humain. Elle donne certes un sens à l'existence, mais en induisant chez les hommes une « fausse conscience » de la réalité. Le monde religieux est un « reflet du monde réel » [5], mais c'est un reflet déformé – ce qui permet de décrire la religion comme une idéologie La démonstration de Marx n'est pas de l'ordre du matérialisme ordinaire ou de l'athéisme proprement dit. Il ne se pose d'ailleurs pas la ques-

4. Cf. Michel Despland, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Fides, Montréal 1979 ; Jean-Marc Tetaz et Pierre Giesel (éd.), *Théories de la religion*, Labor et Fides, Genève 2002.
5. Karl Marx, *Le Capital*, I, 1, 1, Flammarion-Champs, Paris 1985, p. 74.

tion de Dieu. « La misère religieuse, écrit-il, est d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part la protestation contre la misère réelle » [6]. La « misère religieuse » tient au fait que l'homme, dans la religion, se dépouille de ses qualités au profit de Dieu, et se convainc lui-même que ses souffrances sont d'une certaine façon justifiée. C'est en cela que la religion est l'« opium du peuple » : elle facilite l'oppression de la classe dominée en lui faisant accepter le sort que lui impose la classe dominante, elle désarme les velléités de révolte en donnant à l'homme l'assurance d'un bonheur imaginaire, en l'occurrence d'une consolation dans l'au-delà. Mais en même temps, cette même religion exprime aussi une protestation et témoigne d'une aspiration à un monde meilleur. Elle est donc fondamentalement ambivalente. D'où cette autre formule de Marx : « L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel » [7].

Freud, quant à lui, interprète la religion à la fois comme l'expression déguisée de désirs non maîtrisés qui se projettent dans l'illusion, c'est-à-dire comme une hallucination refoulée, et comme un modèle de « dépendance infantile absolue » vis-à-vis d'un Père par rapport auquel l'humanité n'est pas encore devenue adulte, c'est-à-dire comme une forme de régression narcissique de l'adulte vers les émotions de l'enfance. Face aux épreuves de la vie, l'homme en appelle à une figure paternelle idéale, censée lui apporter protection et soutien. La religion, écrit Freud dans *Malaise dans la civilisation*, est une « névrose collective obsessionnelle » universellement répandue, une illusion née de la nécessité dans les sociétés primitives de modérer certains aspects agressifs et destructeurs de la nature humaine. Expression d'un conflit intérieur entre nos aspirations conscientes et nos désirs inconscients, elle se définit avant tout comme source de culpabilité et d'angoisse. Pour Nietzsche, la religion naît également « de la peur et du besoin », ce qui empêche qu'on puisse la considérer comme porteuse de la moindre vérité[8]. L'approche de Nietzsche est à la fois psychologique et généalogique : psychologique dans la mesure où il souhaite faire de la psychologie la reine des sciences, « celle que les autres sciences ont

6. Karl Marx, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, janvier 1844.

7. Notons que le matérialisme n'entraîne pas nécessairement l'athéisme métaphysique, mais plutôt l'agnosticisme. Cf. Yvon Quiniou, *Athéisme et matérialisme aujourd'hui*, Pleins Feux, Nantes 2004, qui soutient que le matérialisme se prononce sur le rapport à l'Etre, mais non sur l'Etre lui-même. Engels disait : « L'Etre est, somme toute, une question ouverte à partir du point où s'arrête notre horizon » (*Anti-Dühring*, Editions Sociales, Paris 1973, p. 27).

8. Cf. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 110.

pour fonction de servir et de préparer » [9], et généalogique en ce sens que pour lui, la mise en lumière de l'origine d'une croyance religieuse équivaut à sa réfutation. Chez lui, comme chacun le sait, c'est avant tout le christianisme qui est visé, en tant que religion porteuse d'une morale directement antagoniste des valeurs de vie. Nietzsche estime que la religion chrétienne est pathogène : elle provoque une « dégénérescence » de l'humanité en l'amenant à dévaloriser tout ce qui relève de la « vie » au nom d'un arrière-monde imaginaire.

Freud, Marx et Nietzsche affirment tous les trois que la religion est appelée à disparaître. Le premier, pour hâter la fin des croyances religieuses, en appelle même à une « dictature de la raison », grâce à laquelle la psychanalyse permettrait à l'homme de reprendre la maîtrise de son inconscient et de devenir enfin adulte[10]. La révolution communiste, selon Karl Marx, fournira à l'homme la possibilité de se réapproprier son propre et de faire ainsi disparaître le besoin social d'une compensation divine à la « détresse réelle ». Pour Nietzsche, enfin, une humanité revenue des illusions de l'arrière-monde découvrira que le monde supra-sensible est sans pouvoir efficient, qu'il « ne prodigue aucune vie » [11]. Nous sommes donc là devant une attitude fondamentalement hostile à la religion.

D'autres auteurs ont, au contraire, mis l'accent sur l'aide psychologique que la religion peut apporter à l'individu. William James, dans un livre resté célèbre qu'il publia en 1902, en fait une source de bien-être personnel, qui porte remède aux inclinations morbides et à la détresse psychologique[12]. James définit avant tout la religion comme une expérience personnelle, ce qui explique qu'il s'intéresse principalement à la ferveur ardente et spontanée des convertis. Il affirme que la religion favorise l'entraide et le soutien psychologique et social, confère un réconfort moral, donne un sens à la vie, offre des expériences émotionnelles qui peuvent être source de plaisir et d'estime de soi, etc. A date plus récente, les vertus apaisantes de la croyance religieuse ont d'ail-

9. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 23.

10. « C'est notre meilleur espoir pour l'avenir que l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – parvienne avec le temps à la dictature dans la vie psychique de l'homme ! » (« Sur une "Weltanschauung" », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, Paris 1984, pp. 228-229.

11. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1, § 133.

12. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longman, New York 1902. Cf. aussi Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

leurs été scientifiquement reconnues et étudiées. On a pu démontrer, par exemple, que la prière, qui est sans aucune efficacité dans son objet, suscite néanmoins chez celui qui prie un certain apaisement mental, une baisse de la pression sanguine et du rythme cardiaque, une baisse du niveau de cortisone hormonale, une amélioration du système immunologique, etc. Si l'on en croit une étude publiée en mai 2000 par Michael McCullough et William Hoyt, les croyants jouiraient même d'une longévité légèrement supérieure à celle des non-croyants[13]. Pour d'autres chercheurs, le rôle psychologiquement positif de la religion tient au fait qu'elle donne du sens à l'existence, qu'elle répond aux questions ultimes, justifiant ainsi notre présence au monde. Cette distinction entre la religion comme facteur de bien-être mental et comme réponse à une demande de sens recoupe celle que faisait G.W. Allport en 1950 entre valeur « extrinsèque » et valeur « intrinsèque » de la religion[14]. C'est une approche purement instrumentale et utilitaire de la religion.

Ces dernières années, la psychologie scientifique s'est également intéressée aux phénomènes religieux. Pour ce faire, les techniques les plus utilisées sont la mesure de l'activité cérébrale par résonance magnétique et l'étude de l'effet de certaines substances sur le cerveau. On peut placer dans cette catégorie tous les travaux issus des progrès des neurosciences, notamment ceux réalisés à partir des années 1990 par Jeffrey L. Saver et John Rabin, qui ont permis de déterminer les régions cérébrales les plus réceptives à l'activité mentale religieuse[15]. Certains chercheurs, comme l'anthropologue Alan Fiske, ont ainsi rapproché le transport mystique de l'épilepsie des lobes temporaux (car les épileptiques sont souvent très religieux), ou encore interprété les rituels religieux comme une forme bénigne, mais systématisée, de comportements automatiques ou répétitifs caractéristiques des troubles obsessionnels compulsifs (TOC). Les seconds ne représenteraient qu'une « suramplification » pathologique des premiers, le non-accomplissement créant dans l'un et l'autre cas un sentiment de faute ou d'angoisse. D'autres spécialistes, comme Eugene D'Aquili et Andrew Newberg, inventeurs de la notion de « neurothéologie », après avoir mesuré l'activité cérébrale des grands méditatifs, bouddhistes tibétains en méditation ou nonnes franciscaines en prière, ont pu identifier les bases neuronales du transport mystique, qui se situeraient dans nos lobes pariétaux postérieurs et supérieurs gauche et droit. Le sentiment « océanique » de fusion avec le monde dont parlent fréquemment ceux qui ont connu des extases de type mystique correspondrait à un état particulier du cerveau, caractérisé par une chute d'activité de la zone du néocortex pariétal responsable de l'orientation dans l'espace : dans une célèbre expérience d'imagerie cérébrale menée en 2001 par Andrew Newberg, de la clinique de médecine nucléaire de l'Université de Pennsylvanie, plus la méditation est profonde, plus la zone du cortex pariétal supérieur, située dans la partie arrière haute du crâne, est désactivée[16]. Le mysticisme visionnaire (Thérèse d'Avila, Hildegarde de Bingen, Catherine de Sienne, etc.) a pour sa part fait l'objet de nombreuses études psychiatriques. On a pareillement étudié la transe, les états de conscience modifiée, etc.

D'autres travaux de psychologie portent sur la distribution de la religiosité. On sait par exemple que, de tous temps et en tous lieux, les femmes ont été plus croyantes et plus pratiquantes que les hommes, différence qui reste inchangée dans les sociétés où les femmes travaillent. Différentes hypothèses ont été avancées pour expliquer ce phénomène[17]. On a également pu montrer que les

13. En 2002, le psychiatre David B. Larson, de l'Université Duke de Caroline du Nord, après avoir fait la synthèse de 42 études médicales menées entre 1977 et 1999 auprès de quelque 126 000 personnes, a également cru pouvoir affirmer que les croyants vivent en moyenne 29 % plus longtemps que les non-croyants. Il en concluait, lui aussi, que la croyance est un remède contre l'angoisse et l'anxiété.

14. G.W. Allport, *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation*, Macmillan, New York 1950. L'hypothèse d'Allport était que les individus extravertis étaient surtout sensibles à son aspect « extrinséque », et les individus intravertis à son aspect « intrinsèque ».

15. Cf. Jeffrey L. Saver et John Rabin, « The Neural Substrates of Religious Experience », in *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 1997, pp. 498-510.

16. Eugene D'Aquili et Andrew Newberg, *The Mystical Mind*, Fortress Press, Minneapolis 1999 ; *Why God Won't Go Away*, Ballantine Books, New York 2001 (trad. fr. : *Pourquoi « Dieu » ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Sully, Paris 2003). Tous ces travaux ont été récemment passés en revue par Patrick Jean-Baptiste, *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*, Agnès Viénot, Paris 2003.

17. Cf. Rodney Stark, « Physiology and Faith. Adressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2002, 3, pp. 495-507 ; Peter Hills, Leslie J. Francis, Michael Argyle et Chris J. Jackson, « Primary Personality Traits Correlates of Religious Practice and Orientation », in *Personality and Individual Differences*, XXXVI, 1, janvier 2004, pp. 61-73. Un neuropsychiatre comme Rhawn Joseph (*The Transmitter to God*, California University Press, Berkeley 2001) n'hésite pas à tenter d'expliquer la plus grande religiosité des femmes par des différences anatomo-physiologiques cérébrales : les amygdales sont plus riches en corps cellulaires chez les femmes, avec comme conséquence que la commissure antérieure qui réunit les deux hémisphères cérébraux est également plus épaisse. Or, ce noyau est principalement reponsable des émotions et de l'angoisse. Plus émotives, les femmes seraient

personnalités névrotiques (plus nombreuses chez les femmes que chez les hommes) sont aussi les plus portées à la religiosité, au contraire des personnalités psychotiques (plus nombreuses chez les hommes que chez les femmes). Une équipe de chercheurs suédois a de son côté mis en évidence le rôle de certains récepteurs chimiques, appelés 5HT1A. Situés sur une catégorie de neurones dits « sérotoninergiques », ces récepteurs abaissent la quantité de sérotonine libérée dans le cerveau. Plus le nombre de ces récepteurs est faible, et donc plus le taux de sérotonine est élevé, est plus la propension à la religiosité est grande. Les individus les plus religieux auraient donc un taux de sérotonine plus élevé dans le cerveau. L'études des jumeaux, enfin, a par ailleurs confirmé la forte héritabilité du tempérament religieux[18].

Ces explications d'ordre psychologique ne sont certainement pas sans intérêt, mais demeurent néanmoins peu satisfaisantes. Tout d'abord, comme on l'a vu, leurs conclusions sont assez contradictoires. La religion peut sans doute dans certains cas apaiser l'angoisse ou soulager l'anxiété, mais elle peut tout aussi bien les renforcer, notamment en entretenant un sentiment de culpabilité. L'univers religieux peut aussi s'avérer terrifiant, comme en témoigne le titre – *Crainte et tremblement* – d'un livre où Kierkegaard s'efforçait de définir la véritable teneur de la révélation chrétienne. On a par ailleurs pu démontrer que la corrélation entre mysticisme et bonheur est plutôt négative[19]. Quant à ceux qui trouvent la sérénité du cœur dans la vie religieuse, peut-être avaient-ils déjà une prédisposition naturelle à la sérénité. Sur le plan politique, la religion n'est pas moins ambivalente. Elle peut certes être instrumentalisée par le pouvoir pour légitimer son emprise – par exemple lorsqu'il se présente comme « de droit divin » ou qu'il fait appel aux valeurs d'obéissance et de soumission

plus portées que les hommes à rechercher un réconfort auprès de la religion. Cf. aussi Patrick Jean-Baptiste, op. cit., pp. 278-279. D'autres explications ont évidemment été apportées.

18. Cf. N.G. Waller, B.A. Kojetin, T.J. Bouchard, D.T. Lykken et A. Tellegen, « Genetic and Environmental Influences on Religious Interests, Attitudes, and Values. A Study of Twins Reared Apart and Together », in *Psychological Science*, 1990, 2, pp. 138-142 ; T.J. Bouchard, M. McGue, D. Lykken et A. Tellegen, « Intrinsic and Extrinsic Religiousness. Genetic and Environmental Influences and Personality Correlates », in *Twin Research*, 1999, 2, pp. 88-98. La religiosité des jumeaux a également été étudiée par la psychologue Laura Koenig, de l'Université du Minnesota. Les résultats de l'enquête, qui a porté sur 169 paires de jumeaux homozygotes, ont été publiés dans le *Journal of Personality* en 2005.

19. Cf. Michael Argyle et P. Hills, « Religious Experiences and Their Relations with Happiness and Personality », in *The International Journal for the Psychology of Religions*, X, 2 000.

pour désarmer la contestation sociale. Mais de nombreux mouvements de révolte sociale – de la Guerre des Paysans jusqu'à la théologie de la libération – ont aussi trouvé dans la religion un puissant ressort de leur action. C'est d'ailleurs pourquoi Ernst Bloch se refusait à faire de la religion un simple « résidu » historique fondé sur l'ignorance de la véritable dynamique des phénomènes et, développant l'autre aspect de la pensée de Marx, s'intéressait avant tout à la puissance de contestation que peut fournir la religion, au noyau « révolutionnaire » de la promesse messianique. Quant aux travaux de la psychologie scientifique, ils ne nous renseignent que de manière marginale. Observer ce qui se passe dans un cerveau dont le sujet a des pensées intenses, et constater que celles-ci mettent en activité des réseaux neuronaux particuliers, ne nous dit finalement pas grand chose de la nature de la religion.

Si les explications psychologiques s'occupent surtout du sentiment religieux, les explications sociologiques, elles, s'intéressent avant tout à la religion comme institution et comme source de cohésion sociale. Elles ont donc une approche plus systématiquement positive de la religion – tout en restant, elles aussi, dans une vision instrumentale. Dans la mesure où la cohésion sociale est considérée comme un bien, la religion apparaît comme susceptible d'y contribuer. Peut-être est-elle fausse dans ce qu'elle énonce, mais elle joue un rôle positif dans la vie des collectivités humaines. En rapport avec cette idée, il est de coutume de rappeler que le mot « religion » vient du latin *re-ligere*, « relier ». Cette étymologie, qu'on trouve pour la première fois chez l'auteur chrétien Lactance, est en fait très probablement fausse. La bonne est celle que donne Cicéron, qui allègue une dérivation à partir de *re-legere*, « relire, recueillir », dérivation évoquant la part que tient dans le rituel la (re)lecture des formules et des textes traditionnels, activité symbolique qui revient à toujours fonder la vie religieuse sur un déjà-là : l'accent est mis sur une tradition à laquelle il convient de rester fidèle (« fidélité » vient de *fides* au même titre que le mot « foi »). Cependant, il est bien vrai que la religion relie, et qu'elle relie même doublement – les hommes entre eux et la société avec la divinité – à partir d'une distinction entre le visible et l'invisible, le sacré et le profane.

Le prototype de l'explication sociologique est celle que Durkheim a donnée dans son livre sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, paru en 1912. Le fait social n'étant jamais réductible à une simple somme de faits individuels, les hommes, selon Durkheim, entretiennent la société par le culte religieux, dans un rapport quasi consubstantiel au sacré. Au risque de tomber dans un raisonnement circulaire, Durkheim pose ainsi qu'il y a pratiquement consubs-

tantialité entre la religion et la société. Dans la religion, écrit-il, « je ne vois que la société transfigurée et pensée symboliquement » [20]. La religion se définit donc au fond comme une sorte d'hypostase du monde social, comme la représentation symbolique d'un certain ordre social. Structurant fondamental de la vie sociale et politique, elle n'est pour la société qu'une simple projection d'elle-même, un simple moyen de perdurer.

Cette approche paraît à première vue plus convaincante, d'abord parce qu'elle met en évidence la dimension éminemment collective de l'activité religieuse, et parce qu'il est peu contestable que la religion a joué dans le passé un rôle d'encadrement et de structuration de la société globale. Comme l'écrit Jean-Paul Willaime, « un système religieux produit du lien social, non seulement en suscitant des réseaux et des groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel des individus et des collectivités expriment une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donné » [21]. La religion, en d'autres termes, donne surtout du sens en tant qu'elle instaure un lien. Quelle que soit la valeur de vérité de son contenu, elle joue par là un rôle positif dans l'existence des sociétés humaines. C'est la raison pour laquelle, alors que beaucoup de psychologues voient dans la religion une illusion néfaste, nombre de sociologues y voient plutôt une fiction utile. (On rappellera ici qu'une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur).

A date récente, un auteur comme Marcel Gauchet a cependant protesté avec force contre cette idée d'une consubstantialité de la religion et de la société. Il fait pour cela appel à la notion d'hétéronomie. L'hétéronomie se résume dans l'idée que c'est aux dieux, à ce qui est au-delà du monde visible, que les hommes doivent d'être ce qu'ils sont, idée qui limite dès lors de façon drastique leur faculté politique à disposer d'eux-mêmes. Gauchet définit la religion comme une « économie de l'assujettissement des hommes à plus haut qu'eux » [22], comme « le refus par l'homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d'être pour quelque chose dans le monde humain tel qu'il est, le report ailleurs, dans l'invisible, des raisons présidant à l'organisation de la communauté des vivants » [23]. La religion, ainsi définie comme l'« organisation de l'hétéronomie », redevient du même coup une forme fondamentale d'aliénation.

20. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1994.

21. Jean-Paul Willaime, « La religion : un lien social articulé au don », in *Revue du MAUSS*, Paris, 22, 2e sem. 2003, p. 260.

22. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 183.

Cette hétéronomie, ajoute Gauchet, résulte d'un choix initial volontaire, qui a conduit les hommes à se placer eux-mêmes sous la dépendance des dieux. Gauchet conteste donc qu'il y ait une disposition religieuse faisant partie de la nature de l'être humain. La religion, selon lui, a eu un début et aura très probablement une fin. Elle n'est pas une dimension anthropologique constitutive de notre espèce, mais un moment de notre histoire. Il n'y a, écrit-il, « aucune espèce de nécessité instituante à la base de la religion, telle que le collectif n'existerait que par elle […] Le religieux, dit-il, ne relève pas d'un quelconque donné anthropologique, il est de l'ordre du constitué » [24]. La religion « est, au sens le plus fort du terme, un fait d'*institution*, un parti pris humain social de l'hétéronomie » [25]. Ce qui lui permet d'interpréter la modernité occidentale comme un vaste processus de sortie de l'hétéronomie, une lente marche vers l'acquisition de l'autonomie.

Cette thèse de Gauchet, dont les écrits sont par ailleurs souvent remarquables, est à mon sens critiquable. En premier lieu, l'idée selon laquelle il y a d'autant plus de politique au sein d'une société qu'il y a moins de religion laisse déjà songeur. Pour Gauchet, les sociétés traditionnelles sont à la fois celles où la soumission aux dieux est totale et où la neutralisation du politique est maximale. Tout ce qui est donné à la politique serait ainsi retiré à la religion. Or, ce n'est certainement pas exact du monde gréco-romain, pour ne citer que lui. Dans l'antiquité européenne, on constate une interpénétration des fonctions politiques ou étatiques et des fonctions religieuses, aussi bien dans l'exercice du pouvoir civil que dans les fonctions militaires. A Rome, l'exercice même du pouvoir est de nature divine. Et les Grecs, lorsqu'ils inventent la démocratie au Ve siècle av. notre ère, ne cessent pas pour autant de croire à leurs dieux. Aux vues de Gauchet, on pourrait ici opposer l'opinion de Cornelius Castoriadis qui, loin de placer toutes les religions du côté de l'hétéronomie, écrit « qu'il y a opposition entre la tradition monothéiste en tant que tradition d'hétéronomie et la tradition grecque proprement dite, ou démocratique en tant que tradition d'autonomie » [26].

23. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002, p. 33.

24. Ibid., p. 30 et 33.

25. Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris 2004, p. 59.

26. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1 : *D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Seuil, Paris 2004, p. 35.

D'autre part, comme on vient de le voir, Gauchet affirme que le « parti-pris de l'hétéronomie », à quoi se réduirait le phénomène religieux, a résulté d'un choix arbitraire auquel les hommes n'étaient en rien tenus. On se demande alors comment et pourquoi, dans le passé, le même choix été fait partout. S'il n'y avait pas de nécessité universelle de la religion, comment se fait-il que toutes les sociétés anciennes aient été des sociétés religieuses ? Le fait qu'un tel « parti pris » ait été adopté de façon systématique ne donne-t-il pas à penser plutôt qu'il n'a nullement résulté d'un choix, mais n'a été que la conséquence d'une certaine disposition anthropologique ? Gauchet reconnaît lui-même qu'« il faut bien qu'il y ait quelque chose comme un substrat anthropologique à partir duquel l'expérience humaine est susceptible de s'instituer et de se définir sous le signe de la religion » et qu'il s'agit là d'un « phénomène cardinal » [27]. Il parle, de même, d'un « noyau anthropologique qui a porté millénairement le religieux » est qui est « destiné à se perpétuer » [28], ce qui est un peu contradictoire par rapport à sa thèse. Ailleurs, il définit ce « noyau » comme le « faisceau de conditions et de dispositions qui a permis l'existence d'un tel être religieux, qui est en réalité une créature historique » [29]. La dernière partie de la phrase montre qu'on ne sort pas de l'équivoque, car un même phénomène peut difficilement être « anthropologique » et « historique » à la fois.

C'est ici qu'interviennent les biologistes. Partant du principe selon lequel tout comportement humain universel, indépendant des cultures, a de bonnes chances d'avoir des bases biologiques liées à la définition même de l'espèce, ils avancent leurs propres explications. Depuis quelques années années, toute une série d'ouvrages, parus pour la plupart en langue anglaise, se sont d'ailleurs proposé de mettre en lumière les « bases biologiques » de la religion[30].

27. Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, op. cit., p. 60.

28. Ibid., p. 109.

29. *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 19.

30. Cf. R.D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York 1987 ; Robert Wright, *The Moral Animal. The New Science of Evolutionary Psychology*, Pantheon Books, New York 1994 (trad. fr. : *L'animal moral. Psychologie évolutionniste et vie quotidienne*, Michalon, Paris 1995) ; « The God Gene. Does Our Deity Compel Us to Seek a Higher Power ? », in *Time Magazine*, octobre 2004 ; « Pourquoi Dieu ne disparaîtra jamais », in *Science et vie*, août 2005, pp. 47-66 ; Paul Bloom, « Is God an Accident ? », in *Atlantic Monthly*, décembre 2005 ; Jesse M. Bering, « The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural », in *American Scientist*, mars-avril 2006. L'anthropologue Stewart Elliott Guthrie interprète de son côté la religion comme résultant d'une projection anthropomorphique systématisée, puis explique que cet anthropomorphisme s'explique par le fait que les gens « conçoivent le monde en fonction de leurs propres intérêts » (*Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York 1993). Cf. aussi Nico M. van Straalen et Jair Stein, « Evolutionary Views on the Biological Basis of Religion », in Willem B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil ? Religion, Science and Value*, Routledge, London 2003, pp. 321-329.

Ces travaux mettent en général le fait religieux en rapport avec le caractère éminemment social de l'espèce humaine. L'homme est un animal social : les êtres humains forment spontanément des groupes où un certain degré de confiance mutuelle leur permet de coopérer entre eux, mais aussi de s'opposer collectivement aux membres des autres groupes. On sait que la biologie et la psychologie évolutionnaires expliquent les différences et les similarités au sein de l'espèce humaine par des hypothèses liées au déroulement de l'évolution. Certains comportements, mais aussi certains principes ou certaines idées, auraient été sélectionnés au cours de l'évolution en raison de l'avantage adaptatif qu'ils conféraient à ceux qui les adoptaient par rapport à ceux qui ne les adoptaient pas. Dans cette optique, la religion aurait une « valeur adaptative », car elle repose sur des principes qui poussent l'individu à subordonner son intérêt propre aux intérêts du groupe, resserrant ainsi le lien social et favorisant la transmission des acquis culturels. Les règles de conduite imposées par la religion faciliteraient la coopération et l'entente mutuelle nécessaires à la vie commune. Le biologiste David Sloan Wilson est l'un de ceux qui ont adopté cette approche. Assurant que la sélection naturelle s'exerce fondamentalement sur les groupes, et non pas sur les individus ou sur leurs gènes (comme l'affirment les darwiniens « orthodoxes »), il décrit les religions comme des « organismes » collectifs qui confèrent à leurs membres des avantages en termes de survie et de reproduction, notamment en amenant les individus à adopter au bénéfice des groupes auxquels ils appartiennent des comportements coopératifs qui, s'ils n'étaient pas payés de retour, s'avéreraient pour eux désavantageux. La religion contribuerait ainsi à renforcer l'altruisme, ce qui amène Sloan Wilson à y voir une sorte de « méga-adaptation », un « système de régulation complexe qui lie les uns aux autres les membres d'un groupe pour en faire une unité fonctionnelle » [31]. Daniel C. Dennett[32] soutient lui aussi que l'émergence de la reli-

31. David Sloan, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago 2002, p. 25.

32. Daniel C. Bennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane-Penguin Books, London 2006.

gion correspond à une adaptation naturelle qui a favorisé le succès reproductif de l'espèce, et que la religion a évolué ensuite, tout comme le langage, pour assurer sa propre survie dans d'incessantes mutations culturelles. La religion est donc pour lui un phénomène culturel dirigé par les processus de sélection naturelle gouvernant l'évolution : il serait « évolutionnairement avantageux » de croire. D'autres chercheurs mettent plutôt l'accent sur la tendance de l'homme à adhérer à des rituels. Dans une perspective éthologique, les rituels permettent de sublimer certains instincts ou certaines passions, désarmant ainsi les comportements agressifs. En outre, les rituels ont pour effet évident de renforcer le lien qui existe entre ceux qui les pratiquent.

Une autre théorie, plus originale, a été proposé par le philosophe lacanien Dany-Robert Dufour. Alors même qu'il se décrit lui-même comme un athée convaincu, celui-ci pose que l'homme est nécessairement un « être de religion » et prétend « construire une nouvelle preuve de l'existence même de Dieu ». « Cette preuve, écrit-il, devra se présenter comme une preuve *athée* de l'existence de Dieu, la première de ce type et la dernière possible dans l'ordre des preuves » [33]. Il s'agit en fait, non de prouver l'existence objective de Dieu, mais de prouver son existence réelle dans l'esprit humain : « J'espère montrer que l'existence de Dieu dans la tête des hommes est une nécessité de structure » [34] commandée par la spécificité bio-anthropologique du phénomène humain. Cette spécificité, Dany-Robert Dufour la trouve dans la thèse de la *néoténie* de l'homme, thèse énoncée par l'anatomiste hollandais Louis Bolk dès les années 1920. La doctrine de la néoténie (ou de la « fœtalisation ») conçoit l'homme comme un être « prématuré », qui n'atteint son développement complet que relativement tard après sa naissance, conservant ainsi durant une grande partie de sa vie des caractéristiques de juvénilité qui ne sont que transitoires et passagères chez les autres animaux. Cette théorie est aujourd'hui acceptée par de nombreux chercheurs. De cet « inachèvement » initial de l'homme, qui va de pair avec un allongement considérable de la période de maternage, une longue période de latence sexuelle et une croissance ralentie, il résulte que l'homme, pendant toute son existence, manque de la plupart des règles de comportement internes que possèdent les autres espèces. Ses instincts n'étant pas

33. Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Denoël, Paris 2005, p. 12.

34. Ibid., p. 15.

programmés dans leur objet, son existence est de ce fait plus problématique : « Tous les animaux sont dotés en nature, l'homme est sans équipement » [35]. Pour se guider et s'accomplir, l'homme est tenu de s'inventer une « nouvelle nature », qu'il ne peut fonder en légitimité qu'en supposant l'existence d'un être invisible supérieur. Une grande figure symbolique gouverne ainsi son imaginaire, factice peut-être, mais néanmoins vitale pour lui : « Dieu est la supposition nécessaire du néotène humain » [36]. C'est pour cela que l'homme est le seul animal porteur d'un imaginaire proprement symbolique. Le problème, dès lors, est de savoir de quelle marge d'autonomie réelle peut bénéficier un l'homme qui, en lui-même, a « tué Dieu » : « Est-ce que la mort de Dieu, libérant l'homme de toutes ses inhibitions, n'est pas en train de stimuler le projet prométhéen au point d'entraîner sa propre mort ? » [37] En termes lacaniens, il faudrait dire que Dieu « manque à sa place » – qu'il est présent dans son absence, qu'il est là dans la mesure même où il n'est pas là.

Au même titre que dans la plupart des explications sociologiques, la religion se retrouve donc ici créditée de quelque vertu. Certains biologistes, toutefois, ne partagent pas cette façon de voir. Steven Pinker, par exemple, tout en acceptant l'idée que les religions aient pu avoir dans le passé une valeur adaptative pour les individus ou pour les groupes, estime que celle-ci a disparu avec l'émergence de la raison critique et la multiplication des connaissances scientifiques. Il ajoute que la thèse selon laquelle la religion serait apparue dans les sociétés humaines parce qu'elle serait utile à la cohésion des groupes ou conférerait aux individus un réconfort moral, n'explique pas pourquoi l'esprit humain devait inventer des entités surnaturelles pour être réconforté ni pourquoi la croyance en des divinités invisibles serait, biologiquement parlant, un meilleur moyen d'assurer la cohésion des communautés ou des groupes que la confiance, l'amitié, la loyauté, la solidarité, etc.[38] Un autre chercheur très connu, Richard Dawkins, qui est un propagandiste virulent de l'athéisme en même temps que l'inventeur de la notion de « gène égoïste », estime lui que les religions ont aujourd'hui perdu toute nécessité, car ce qu'elles pouvaient avoir de positif peut être désormais assuré par d'autres moyens. Il va plus loin, puisqu'il

35. Ibid., p. 23.

36. Ibid., p. 89.

37. Ibid., p. 342.

38. Cf. Steven Pinker, « The Evolutionary Psychology of Religion », communication au colloque annuel de la Freedom from Religion Foundation, Madison [Wisconsin], 29 octobre 2004.

n'hésite pas à voir dans la religion une véritable pathologie mentale, résultant d'un dysfonctionnement du cerveau humain. Dawkins parle de maladie « mémétique », trouble cognitif altérant le traitement de l'information externe que le cerveau opère normalement à partir de ses capacités symboliques, logiques et linguistiques. Les croyances religieuses seraient des « virus mentaux » vivant, comme leurs homologues biologiques, aux dépens des cellules cérébrales qui les hébergent et se transmettant de génération en génération par le moyen de l'endoctrinement à la fois psychologique, social et culturel. C'est aussi l'opinion de James Watson, qui fut l'un des « inventeurs » de la structure de l'ADN.

Pascal Boyer, dans un livre récent, exprime une opinion assez semblable. Se refusant à penser que la religion ait jamais conféré un avantage adaptatif au cours de l'évolution, il en fait plutôt un effet secondaire (*by-product*) de certaines particularités cognitives sélectionnées à d'autres fins par cette évolution. L'idée générale est que l'explication des croyances et des comportements religieux est à rechercher dans la façon dont fonctionne l'esprit humain. Cela ne veut pas dire que le cerveau humain est naturellement ou spontanément religieux, mais qu'il est structuré de façon telle qu'il peut permettre d'embrasser une religion. La thèse de Boyer est que « nos systèmes d'inférences produisent des intuitions commandées par la pertinence, c'est-à-dire par la richesse des inférences qui peuvent être tirées d'une prémisse particulière » [39]. Plus spécifiquement, les croyances proviendraient de l'activation de modules mentaux innés qui poussent l'homme à attribuer des intentions cachées aux phénomènes naturels. La religion se ramène ainsi à un simple ensemble de représentations mentales que notre cerveau juge plus crédibles que d'autres, et qui peuvent se révéler efficaces dans certains contextes, soit parce qu'elles confèrent un avantage adaptatif à ceux qui y adhérent, soit parce que, tout en étant invérifiables, sont suffisamment plausibles pour être retenus par l'esprit humain : « Les concepts religieux qui perdurent sont ceux qui ont réussi à se maintenir au détriment de bien d'autres » [40]. Systèmes d'inférence actionnés par leur pertinence relative, sous-produits de fonctions cognitives présentes chez les croyants comme chez les non-croyants, les concepts religieux « mobilisent les ressources de systèmes mentaux qui seraient là [de toute façon], religion ou pas » [41]. Autrement dit, la religion n'est « qu'un *effet secondaire* du fonctionnement de notre cerveau » [42]. « Si les concepts et comportements religieux persistent depuis des millénaires – et même plus, sans doute –, ajoute Boyer, s'ils présentent les mêmes thèmes dans le monde entier, c'est simplement qu'ils sont optimaux au sens où ils activent divers systèmes d'une façon qui favorise leur transmission » [43]. La religion trouverait donc son origine dans la sélection d'un certain nombre de propositions et de concepts. Il y aurait des concepts religieux plus performants que d'autres, en ce sens qu'ils s'autoreproduisent mieux que d'autres, ce qui leur permettrait de mieux parasiter nos activités mentales. « Expliquer la religion, écrit Boyer, c'est expliquer un type particulier d'épidémie mentale » [44]. La religion serait l'un des prix à payer pour notre architecture mentale, en même temps qu'un vestige appelé à disparaître.

39. Pascal Boyer, *Et l'homme créa ses dieux. Comment expliquer la religion*, Laffont, Paris 2001, p. 458 (trad. angl. : *The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001).
40. Ibid., p. 50.
41. Ibid., p. 468.

2

Le bref panorama qu'on vient de décrire montre l'extrême diversité des explications qu'on a pu donner du phénomène religieux. Il en montre aussi le caractère très insatisfaisant. Certes, un certain nombre des explications que j'ai présentées ici contiennent très probablement une part de vérité (c'est le cas surtout des explications de type sociologique, car les explications psychologiques, outre qu'elles ont l'inconvénient de séparer la religion de la foi personnelle, sont bien souvent de simples hypothèses), mais on est en droit de douter de leur pouvoir explicatif global. Il y a à cela plusieurs raisons.

La première est que ces différentes théories se départissent rarement d'un certain ethnocentrisme. Prétendant parler de la religion en général, elles sont en réalité profondément conditionnées par un idéaltype dominant au sein de la civilisation occidentale, en l'occurrence l'idéaltype chrétien ou judéo-chrétien. Cet idéaltype est alors pris comme modèle universel de tout phénomène religieux, ce qui permet de l'extrapoler à n'importe quelle autre croyance, en négligeant les différences, pourtant considérables, qui existent entre les religions.

42. Ibid., p. 380.
43. Ibid. p. 478.
44. p. 71.

On constate par exemple qu'un grand nombre de ces explications se fondent sur l'idée que la religion est avant tout normative, c'est-à-dire dispensatrice de règles de morale. Il suffit alors de s'interroger sur l'utilité (pour l'individu ou pour le groupe) de ces règles morales pour s'imaginer que l'on a élucidé la nature ou la raison d'être de la religion. Or, l'idée selon laquelle la religion est une croyance « dans laquelle toute source morale crédible implique Dieu » (Charles Taylor) n'est tout simplement pas tenable. Indépendamment du fait, confirmé par l'expérience quotidienne, que les croyants ne se comportent pas mieux que les incroyants du point de vue moral, et parfois même moins bien[45], la religion et la morale ne sont pas nécessairement synonymes. Une religion comme l'ancien paganisme européen, pour ne citer que lui, n'est de toute évidence pas une religion morale. Cela ne signifie évidemment pas que les païens n'avaient pas de morale, mais que celle-ci empruntait chez eux à d'autres sources que la religion, qu'il s'agisse des mœurs ou des valeurs en honneur au sein de la société – le mot « morale », rappelons-le, vient du latin *mores*, « les mœurs », tout comme « éthique » vient du grec *ethos*, « lieu de résidence, coutume » –, ou encore d'une réflexion philosophique illustrée dans l'Antiquité par Aristote, Sénèque, Cicéron et tant d'autres. Les païens, en d'autres termes, n'avaient pas besoin d'un Dieu pour penser que le courage vaut plus que la lâcheté, la générosité plus que l'égoïsme, la sincérité plus que le mensonge et la noblesse d'âme plus que le rabaissement de soi. Contrairement à l'adage selon lequel « si Dieu n'existe pas tout est permis », il y a des sociétés sans Dieu, alors qu'il n'en existe aucune où tout est permis[46].

L'ethnocentrisme dont je viens de parler aboutit naturellement à légitimer une approche unitaire de la religion. La démarche la plus courante consiste à constater que toutes les sociétés anciennes ont eu une dimension religieuse, puis à en conclure que « la religion » doit pouvoir se définir par des caractéristiques que toutes ces croyances ont en commun. Mais où rechercher ce facteur

45. Aux Etats-Unis, 52 % des Américains d'origine asiatique, 68 % des Blancs, 72 % des Hispaniques et 89 % des Afro-Américains répondent par l'affirmative à la question : « Votre foi religieuse est-elle importante pour vous ? » Les statistiques concernant la criminalité font apparaître exactement la hiérarchie inverse : c'est chez les Américains d'origine asiatique qu'elle est la plus faible, chez les Afro-Américains qu'elle est la plus élevée (cf. *National Review*, New York, 14 décembre 2005).

46. Pascal Boyer avance l'hypothèse que, loin que la religion commande ou étaie la morale, c'est bien plutôt « notre réflexion morale intuitive [qui] rend certains concepts religieux faciles à acquérir, à conserver et à communiquer » (op. cit., p. 291).

d'unité ? Du côté de la morale ? Certainement pas, on vient de le voir. Du côté de la croyance en un ou plusieurs dieux ? Mais il existe des religions sans Dieu, comme le bouddhisme du Petit Véhicule ou le brahmanisme des Upanishads. De la transcendance du divin ? Mais il y a une différence énorme entre une religion qui définit le divin comme un être personnel ontologiquement distinct du monde et une religion qui l'assimile à l'harmonie cosmique[47].

Une telle démarche ne permet pas non plus de comprendre pourquoi certaines religions n'ont qu'un Dieu alors que d'autres en ont plusieurs, pourquoi certaines sont dualistes et d'autres non, pourquoi certaines reposent sur l'idée de salut alors que d'autres n'ont nullement pour objet la délivrance de l'âme et se préoccupent assez peu de l'au-delà, pourquoi certaines adhérent à une vision linéaire de la temporalité et d'autres à une vision cyclique, pourquoi certaines tendent à exclure de la sphère du vrai toutes les croyances qu'elles dénoncent comme « idolâtres » alors que d'autres admettent tout naturellement que chaque peuple possède ses propres dieux, pourquoi certaines, comme le polythéisme, conduisent plutôt à une vision pluraliste et démocratique de la vie sociale, alors que d'autres, comme celles dérivées du monothéisme, ont si souvent légitimé l'intolérance et le despotisme, etc.[48]

47. Cf. François Cavallier (éd.), *La religion*, Ellipses, Paris 2000, pp. 4-5 et 33.

48. Cf. Jan Assmann, *Moïse l'Egyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Aubier, Paris 2001. Sur la question de la violence, on trouve régulièrement deux interprétations opposées : selon les uns, la violence des « fous de Dieu » est la conséquence directe de leur croyance ; le fondamentalisme n'est alors qu'une forme exacerbée de conviction religieuse. Selon les autres, l'extrémisme religieux n'a au contraire rien à voir avec la religion, dont il ne serait qu'une caricature ; il renverrait simplement à la psychologie des extrémistes, que l'on trouve partout. Ces deux interprétations s'opposent aujourd'hui fréquemment à propos de l'islam, les deux tendances alléguant chacune des textes coraniques allant dans leur sens. Selon les circonstances, elles ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre. Il est sûr que la violence est d'abord en l'homme, et que la religion ne lui donne qu'une occasion supplémentaire de se manifester sous une forme qui lui est propre. « Si le fondamentalisme n'était qu'une forme extrême de conviction religieuse, écrit Pascal Boyer, cela ne nous renseignerait pas sur les raisons qui poussent certaines personnes, dans certaines circonstances, à adopter cette version particulière de leur tradition religieuse » (op. cit., p. 424). On admettra néanmoins que les religions universalistes sont quand même par nature plus portées à se montrer violentes (ce qui ne signifie pas qu'elles l'aient toujours été). La croyance en un Dieu unique, la conviction qu'il est à la fois possible et nécessaire de convertir l'humanité toute entière à une religion considérée comme la seule vraie comporte en elle-même un risque évident de dérive vers l'intolérance fanatique et la violence. Le paganisme, au contraire, va dans le sens du « polythéisme des valeurs » dont parlait Max Weber ; il reconnaît la légitimité du pluralisme des systèmes de valeurs, de références ou de convictions.

Dans le paganisme, les dieux constituent des modèles, des figures archétypiques, mais ils n'exigent, ne promettent ni ne demandent rien. Ils témoignent de la présence de l'Etre, de la dimension invisible du monde, non d'un autre monde qui aurait une perfection ontologique que ce monde-ci n'aurait pas. Ces dieux ne sont pas seulement multiples ; ils s'opposent entre eux et ne sont même pas éternels. La présence divine au monde est donc immanente, et non pas de l'ordre d'une transcendance absolue. Le sacrifice tend à instaurer et à maintenir sur terre un ordre analogue à l'ordre cosmique. Le culte est indissociable de l'existence collective, et plus spécialement de la vie civique. On ne pratique pas une religion pour faire son salut. On ne cherche pas à convertir. La religion ne connaît ni dogmes, ni orthodoxie, ni hérésies. Le paganisme se distingue par là de façon radicale des religions universalistes révélées, ordonnées à la recherche du salut individuel et fondées sur le système de la faute et du péché[49].

Mais le monothéisme n'est lui-même pas unitaire, et c'est au point qu'il n'est pas exagéré de dire, à l'encontre d'un « œcuménisme » quelque peu naïf, que les chrétiens, les juifs et les musulmans n'adorent pas le même Dieu. Que le judaïsme soit une « religion », au sens classique du terme, a souvent été mis en doute. C'est d'abord la religion d'un peuple, mais au sens où ce peuple fait de lui-même l'objet de sa propre croyance, puisque c'est par l'Alliance (*Brith*) que Dieu est censé s'être révélé. L'universalisme fait couple ici avec l'ethnocentrisme, dont il constitue, sinon la projection, du moins la justification. C'est d'autre part une religion qui, contrairement à bien d'autres, privilégie l'ici-bas au détriment de l'au-delà : c'est en ce monde que les prophéties messianiques doivent s'accomplir, et c'est aussi ce monde qu'il faut remodeler pour le préparer à la venue du Messie. Dans la lignée d'un Mendelssohn soutenant que « le judaïsme ne connaît pas de religion révélée », le philosophe J.-M. Salanskis

« La croyance en l'absolu recèle de la violence. La relation à l'autre est potentiellement violente. La conjugaison entre les deux, la religion, démultiplie le risque de violence », observe Luc Pareydt (« Croyance en l'absolu, violence entre les hommes », in *Projet*, Paris, 281, 2004, p. 7). Or, est absolu ce qui interdit tout compromis, n'autorise aucune restriction, ne tolère aucune discussion ni contradiction. Est absolu ce qui existe indépendamment de tout autre que lui-même. On retrouve ici l'ambivalence du fait religieux qui, d'une part, rassemble ceux qui partagent la même foi, et de l'autre accentue la coupure entre la communauté des croyants et le reste de l'humanité.

49. Même dans le judaïsme ancien, l'observance de la Loi (l'accomplissement des 613 *mitsvot*) implique plus que les rituels sacrificiels (cf. Osée 6, 6).

a pu affirmer qu'il n'y pas de « religion juive ». Le judaïsme, selon lui, ne se fonde pas sur la croyance en Dieu, mais sur l'incessante réinterprétation d'un texte fondateur. Le noyau du « fait juif », ce n'est pas Dieu, mais la Thora[50]. D'autre part, du point de vue du judaïsme orthodoxe, le caractère véritablement monothéiste de la religion chrétienne est douteux. Il s'agit de savoir la divinité de Jésus est compatible avec l'idée monothéiste. Dans le cas contraire, le christianisme ne serait qu'« idolâtrie ». Enfin, si la plupart des théologiens chrétiens placent l'islam parmi les religions révélées du fait de sa croyance en un Dieu unique, et non parmi les « religions naturelles », c'est-à-dire les religions païennes, cette thèse a également pu être contestée[51].

Si l'on s'en tient maintenant au christianisme, quelles différences déjà entre le christianisme primitif, le christianisme médiéval, le christianisme de la Contre-Réforme et le christianisme moderne ! Quelles différences entre le protestantisme, qui fait prévaloir la foi sur la religion, au risque de tomber dans le litté-

50. J.-M. Salanskis, *Extermination, Loi, Israël. Ethanalyse du fait juif*, Belles Lettres, Paris 2003.

51. Alain Besançon estime que l'islam peut être considéré comme « la religion naturelle du Dieu révélé » (« L'islam », in *Commentaire*, Paris, automne 2004, pp. 589-596). Il souligne l'absence dans l'islam de l'idée de révélation progressive, le statut totalement différent de la Bible (parole « inspirée ») et du Coran (« parole incréée »), le caractère non anthropomorphique du Dieu des musulmans (« ce Dieu Un, qui réclame la soumission, est un Dieu séparé. L'appeler Père est un anthropomorphisme sacrilège »), l'indifférence de l'islam pour l'histoire. Il souligne ensuite ce qui permet de rapprocher l'islam du paganisme : « Ce qui est l'objet de la foi, ce n'est pas Dieu, c'est l'unicité de Dieu. Comme pour les Grecs et les Romains, il suffit de contempler le cosmos, la création, pour être certain, avant tout raisonnement, que Dieu, ou le divin, est, de sorte que de ne pas y croire est un signe de déraison qui écarte l'incroyant de la nature humaine. Telle n'est pas l'opinion de la théologie chrétienne, selon laquelle la raison ne peut accepter l'existence de Dieu que moyennant enquête et raisonnement […] La loi de l'islam est une loi extérieure à l'homme, qui exclut toute idée d'imitation de Dieu comme elle est proposée dans la Bible […] Dans cette perspective, il est normal de retrouver quelques normes de l'éthique païenne. L'ascétisme est étranger à l'esprit de l'islam. La civilisation islamique est une civilisation de la *bona vita*. Elle offre des plaisirs variés et permis dans l'ordre des sens. Il y a un *carpe diem* musulman, un bonheur musulman qui a souvent fasciné les chrétiens, comme ils ont eu la nostalgie du monde antique. La prédestination, comme la comprend l'islam, n'est pas éloignée du sentiment antique du *fatum* […] Pas de péché originel, pas d'enfer éternel pour le croyant » (p. 593). Salman Rushdie, de son côté, fait observer, dans son roman *Furie*, que les pôles de l'univers éthique de l'islam sont l'honneur et la honte, alors que ceux du monde chrétien sont le péché et la rédemption. Dans *L'Antéchrist*, Nietzsche opposait déjà la licéité de la jouissance dans l'islam au mépris du corps dans le christianisme.

ralisme ou dans un théisme abstrait, et le catholicisme qui, ne reconnaissant pas le texte comme *ultima ratio*, pousse en sens inverse au risque de tomber dans la sacralisation de l'institution !

La vérité est que les différentes religions ne comprennent pas elles-mêmes le fait religieux de la même façon. N'oublions pas que, dans l'empire romain, les chrétiens furent longtemps regardés comme des athées parce qu'ils ne reconnaissaient pas l'existence des dieux, et que saint Paul, s'adressant aux Athéniens, leur faisait presque le reproche d'être trop religieux (Actes, 17,22). Loin que l'étude des religions fasse apparaître une convergence, ce sont donc plutôt des différences qu'elle révèle. Et c'est au point qu'à la limite, le spectacle de ces différences peut conduire à douter de la validité même de la notion générale de « religion », c'est-à-dire du caractère unitaire de cette catégorie[52].

Mais il y a une autre raison, sans doute plus fondamentale encore, qui amène à douter de la valeur de la plupart des explications dont j'ai parlé. C'est qu'il s'agit presque toujours d'explications de type fonctionnaliste. Elles pensent qu'il suffit, pour expliquer ce qu'est une religion, d'identifier le besoin auquel elle répond ou la fonction qu'elle remplit, c'est-à-dire en quoi elle est utile ou efficace. L'idée de base du fonctionnalisme est la réduction de l'essence à la fonction ou à l'utilité : toute chose a une fonction et son essence se ramène au rôle fonctionnel qu'elle est censée jouer. Dire ce qu'est la religion, ce serait donc dire à quoi elle sert. Cette approche fonctionnaliste ou désubstantialisante, déjà dénoncée en son temps par Benjamin Constant[53], est aujourd'hui la plus courante, parce qu'elle se prétend plus scientifique et surtout parce qu'elle correspond à l'esprit du temps, profondément utilitariste et caractérisé par la fonctionnalisation croissante de la société – une société où l'homme devient

52. Régis Debray tend également à rejeter le terme de « religion », dans lequel il voit « un terrible mot-écran dont il serait bon de se défaire autant que possible » (Régis Debray et Claude Geffré, *Avec ou sans Dieu. Le philosophe et le théologien*, Bayard, Paris 2006, p. 33). Cf. aussi Régis Debray, *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Fayard, Paris 2005.

53. « Les défenseurs de la religion croient souvent faire merveille en la représentant surtout comme utile. Que diraient-ils si on leur démontrait qu'ils rendent le plus mauvais service à la religion ? De même qu'en cherchant dans toutes les beautés de la nature un but positif, un usage immédiat, une application à la vie habituelle, on flétrit tout le charme de ce magnifique ensemble, en prêtant sans cesse à la religion une utilité vulgaire, on la met dans la dépendance de cette utilité. Elle n'a plus qu'un rang secondaire, elle ne paraît plus qu'un moyen et, par là même, elle est dégradée » (Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, version de 1806-1810, Hachette-Littérature, Paris 2006, chap. VII : « De la religion considérée comme utile », p. 152).

lui-même peu à peu un objet fonctionnel[54]. Or, constater que la religion possède par exemple une certaine fonction psychologique ou sociale ne signifie nullement que cette fonction suffise à expliquer son existence. Une chose est d'affirmer que la religion permet (dans certains cas) de remédier à la peur, une autre de dire que c'est la peur qui l'a fait naître. Le risque est en outre grand, quand on adopte cette démarche, d'adopter de simples explications *ad hoc*. Ainsi que le reconnaît Pascal Boyer lui-même, « ce n'est pas parce qu'on croit connaître les raisons pour lesquelles les gens ont certaines idées qu'on sait effectivement expliquer pourquoi ils les ont » [55]. L'une des erreurs du fonctionnalisme consiste en effet à ne pas voir que, pour qu'une valeur religieuse puisse être transférée à un fait social, il faut déjà qu'elle ait été reconnue antérieurement à ce transfert comme une valeur[56].

Les explications biologisantes sont elles aussi typiquement fonctionnalistes, car elles sont toujours sous-tendues par un raisonnement de type économique-utilitariste : le fait social étant expliqué d'emblée en termes d'investissements et de bénéfices, la religion est censée permettre de maximiser les bénéfices que l'individu retire du lien social. La religion est traitée comme un organe biologique, dont on se demande en quoi il est utile pour l'organisme. Mais la croyance ne peut s'expliquer uniquement en termes de bénéfices, car il arrive fréquemment qu'elle soit aussi préjudiciable à ceux qui la professent. L'explication fonctionnaliste, explication en termes de causalité, est en fait nécessairement indifférente au contenu propre de la croyance religieuse. Elle est d'autre part éminemment réductionniste, puisqu'elle laisse entendre qu'on peut réduire un système symbolique à sa fonctionnalité, alors que le religieux excède par définition toute fonctionnalité[57]. Comme l'écrit Jean-Paul Willaime, « le religieux est sans doute ce qui excède toute fonctionnalité en gérant le manque, l'incertitude, l'altérité […] La religion est une activité symbolique qui a sa consistance propre, c'est-à-dire que, toute socialement déterminée qu'elle soit – et elle l'est de mille manières –, elle jouit d'une relative autonomie par rapport à

54. Cf. J.-M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, London 1970. Sur ce point, cf. aussi Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Flammarion, Paris 2001.

55. Op. cit., p. 137.

56. Cf. Leszek Kolakowski, « La revanche du sacré dans la culture profane », in *Le besoin religieux. Rencontres internationales de Genève, 1973*, La Baconnière, Neuchâtel 1974, pp. 16-17.

57. Pascal Boyer va jusqu'à écrire que « la religion est avant tout *pratique* » (ibid., p. 196).

toutes ces déterminations. C'est précisément parce que les religions constituent des cultures, c'est-à-dire des mondes complexes de signes et de sens qui se sont inscrits dans l'histoire et se transmettent de générations en générations, qu'elles jouissent d'une autonomie relative par rapport à toutes les déterminations sociales qui les informent » [58].

Enfin, l'approche fonctionnaliste conduit inévitablement à une théorie de l'ersatz. Si la religion ne se définit que par sa fonction, on est en effet immédiatement amené à s'interroger sur la façon dont cette fonction pourrait être assumée autrement. C'est même là-dessus que se fonde souvent l'idée d'une fin prochaine de la religion : celle-ci surviendra dès lors que ses fonctions auront été reprises par d'autres instances qui les rempliront de façon plus crédible ou plus efficace. Le fonctionnalisme, note à ce propos Jacques Dewitte, « conduit forcément à admettre qu'un substitut puisse tout aussi bien faire l'affaire que la chose originale, et donc à considérer que l'on peut substituer l'un à l'autre différents équivalents fonctionnels en principe interchangeables ». C'est dans ce travers que tombe par exemple Marcel Gauchet quand il écrit que la religion est « formation seconde, dont les anciennes fonctions peuvent être socialement remplies et remplacées par tout autre chose » [59].

La théorie de l'ersatz n'est pas en soi absurde. Elle peut favoriser une réflexion fructueuse sur le caractère « religieux » de phénomènes qui ne se définissent pas eux-mêmes comme tels. On parlera alors de « religions séculières », de « religions de substitution », etc. Cette démarche n'est pas en soi illégitime, mais elle n'en repose pas moins sur une équivoque que Hannah Arendt avait très bien fait apparaître dans la polémique qui, au début des années cinquante, l'avait opposée à Jules Monnerot. Dans sa *Sociologie du communisme*, ce dernier avait constaté que les grandes idéologies modernes, en particulier le communisme soviétique, revêtent un certain nombre de traits typiquement religieux et qu'ils peuvent jouer dans les sociétés humaines le même rôle que les grandes religions, ce qui autorise à les considérer comme des « religions séculières ». De même les guerres idéologiques ont-elle pris le relais des guerres de religion, dont elles possèdent le même caractère inexpiable. Idéologie et religion, loin d'être exclusives l'une de l'autre, sont à cet égard dans une évidente continuité, car elles ont des « caractéristiques formelles communes ». Le fait paraît incontestable. Cependant, Hannah Arendt avait très finement fait observer que ce raisonnement, de type fonctionnaliste (l'idéologie a la même *fonction* que la religion), interdit précisément de savoir en quoi la religion se différencie de l'idéologie. Si tout ce qui remplit la même fonction peut recevoir le même nom, où se trouve donc la spécificité du religieux ? Et en quoi la religion se distingue-t-elle de l'idéologie non religieuse censée la remplacer ? « Je ne puis définir ce qui est distinct, écrivait Hannah Arendt, et ne puis arriver à des définitions, pour autant que ce soit possible, qu'en faisant des distinctions ». « Pour ma part, bien sûr, ajoutait-elle, je ne crois pas que toute chose ait une fonction, ni que la fonction ou l'essence soient la même chose » [60].

58. Art. cit., pp. 253 et 258.

59. *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 30. Régis Debray paraît, lui aussi, céder au fonctionnalisme quand il déclare : « Pour moi, le sens demeure dans la fonction », ajoutant que c'est précisément la « fonction religieuse » qui lui apparaît comme un invariant anthropologique (Régis Debray et Claude Geffré, *Avec ou sans Dieu*, op. cit., pp. 36-37). Et plus loin : « C'est la croyance, au fond, qui intéresse ma démarche : qu'est-ce que croire et à quoi ça sert ? Comment cela fonctionne-t-il ? » (ibid., p. 41). Plus loin encore : « Le sacré pour moi n'est pas une réalité en soi, mais plutôt une fonction » (p. 58).

L'idée, héritée de la philosophie des Lumières et du positivisme du XIXe siècle, selon laquelle la religion disparaîtra lorsque les fonctions qu'elle remplit seront assumées par des procédures plus crédibles, est en fait douteuse. Certes, du point de vue rationaliste, la religion repose sur un certain nombre d'affirmations qui violent nos attentes intuitives et pour lesquelles il ne saurait exister de vérification empirique. Aussi le procès de la croyance a-t-il le plus souvent consisté à l'exclure du champ de la rationalité. Dans une telle optique, la religion constitue une réponse « irrationnelle » ou « obscurantiste » à des questions légitimes, mais auxquelles il est possible de satisfaire plus rationnellement. La religion est alors perçue comme un mode de connaissance préscientifique, destiné à être détrôné par la science. On en déduit que plus les sciences se développeront, moins il y aura de religion. Cette conclusion a déjà été démentie par les faits, et c'est bien plutôt le scientisme qui s'est lui-même révélé comme un acte de foi. Il est certes exact que c'est en général dans les milieux scientifiques que l'incroyance est la plus répandue[61], mais il n'en est pas moins évident que, globalement parlant, les sociétés modernes ne sont pas plus

60. Hannah Arendt, « Religion and Politics », in *Confluence*, septembre 1953. Cette critique donna lieu à un échange polémique entre les deux auteurs, qui ne manque pas d'intérêt (*Confluence*, décembre 1953 et septembre 1954 ; trad. fr. : « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? », in *Revue du MAUSS*, Paris, 22, 2e sem. 2003, pp. 44-50). A la même époque, Hannah Arendt remarque que « notre redécouverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira un ersatz de religion » (*La crise de la culture*, Gallimard-Idées 1972, p. 137).

« rationnelles » que celles qui les ont précédées. Les Etats-Unis, qui ont de longue date canonisé l'esprit scientifique, sont aussi le pays occidental où les croyances les plus diverses s'affirment avec le plus de force (seulement 5 % des Américains se déclarent sans religion). Rappelons aussi que le « fondamentalisme » islamique n'est pas le fait d'illettrés et d'ignorants, mais souvent de gens parfaitement bien instruits, notamment des ingénieurs ou des chercheurs scientifiques. Pascal disait déjà que Dieu n'est pas qu'un principe explicatif. Ce n'est pas parce que nous savons aujourd'hui que, lorsque des éclairs traversent le ciel, ce n'est pas parce que Zeus est en colère, que certains groupes intégristes ont cessé d'interpréter les grandes catastrophes naturelles, entre autres, comment autant de « signes » invisibles ou de « châtiments » divins. Et ce sont même parfois les progrès de la science qui viennent alimenter de nouvelles croyances, soit en raison de la complexité de ses énoncés, soit en raison du fait que, par définition, plus la connaissance positive s'étend, et plus s'accroît l'étendue de ce qui nous reste inconnu. Un sondage publié en Angleterre en 2004 avait même fait apparaître que près d'un tiers de ceux qui se déclarent athées admettent également qu'ils prient de temps à autre !

Le pouvoir explicatif de la science est au demeurant limité. La science ne peut, par nature, que rester muette sur les questions ultimes, comme le sens de notre présence au monde. Elle dégage des faits auxquels seul peut donner un sens un travail herméneutique qui n'est pas de son ressort. Heidegger dit que la science « ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser – nous voulons dire penser à la manière des penseurs » [62]. En même temps, la science repose sur une croyance qui lui est propre, celle du primat de la méthode (au sens de Descartes) sur le savoir, celle du

61. En 1914, le psychologue américain James H. Leuba avait réalisé une enquête pionnière auprès des 1 000 plus grands chercheurs américains (ceux-ci étant sélectionnés en fonction de l'importance de leurs travaux). Il avait ainsi pu constater que 73,6 % des savants niaient ou doutaient de l'existence de Dieu (James J.H. Leuba, *The Belief in God and Immortality. A Psychological Anthropological and Statistical Study*, Sherman French & Co., Boston 1916). Leuba avait répété son enquête dix-neuf ans plus tard, ce qui lui avait permis d'observer que la proportion d'incroyants dans ce milieu était passé à 85 % (*Harper's Magazine*, 1934, pp. 291-300). En 1996, l'enquête de Leuba a encore été refaite par Edward J. Larson et Larry Witham, auprès des membres de l'Académie nationale des sciences américaine (NAS). Les deux chercheurs ont observé un taux d'incroyance de 93 %, qui atteignait 94,5 % chez les biologistes (mais retombait à 85,7 % chez les mathématiciens). Les résultats ont été publiés dans la revue *Nature*, 1997, pp. 435-436. Cf. aussi Benjamin Beit-Hallahmi et Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, London 1997.

projet mathématique d'une nature techniquement dominable parce que rationnellement connaissable – disons, en termes heideggeriens, de la « domination croissante de la nature à travers l'interprétation scientifique de la *chose* comme *objet* » (Jean Beaufret).

Remarquons enfin que le séculaire conflit de la science et de la foi – qui a fait oublier que l'essor scientifique a d'abord été rendu possible par la désacralisation du monde opérée par le christianisme – ne perdure plus aujourd'hui qu'aux marges de l'opinion, par exemple avec les sectes « créationnistes ». Le « concordisme » n'a plus la cote chez les théologiens, et la religion a renoncé à s'aventurer sur le terrain des connaissances positives, où elle n'est visiblement pas concurrentielle. Schopenhauer disait déjà : « Le savoir est d'une matière plus dure que la foi, si bien que, s'ils s'entrechoquent, c'est la foi qui se brise » [63]. Une sorte d'accord implicite s'est produit, la science admettant qu'elle n'a rien à dire sur Dieu, et la religion renonçant à chercher dans les acquis scientifiques la confirmation de ce qu'elle affirme. Beaucoup considèrent de nos jours que les deux sphères sont mutuellement incapables de se réfuter, car elles interviennent dans des domaines qui ne se recoupent pas. L'opinion la plus commune (mais elle est discutable) est que la science s'occupe des faits, tandis que la religion traite des valeurs et des normes – distinction qui rejoint celle entre l'être et le devoir-être – ou encore que la science traite du « comment » là où la religion s'interroge sur le « pourquoi ».

La démarche fonctionnaliste, en déconstruisant l'objet qu'elle prétend étudier, aboutit en fait à le dissoudre. Indifférentes au contenu propre des croyances, les théories qui s'en inspirent expliquent toujours la religion par autre chose que la religion : l'utilité du lien social, la peur, le besoin d'illusion, les exigences du politique, la domination, la frustration, etc. Dans une telle optique, le religieux n'existe plus par lui-même, mais seulement à partir d'autre chose que lui-même. Il dit quelque chose, mais c'est toujours autre chose que ce qu'il veut ou prétend dire. Comprendre son discours implique donc de le retranscrire dans un langage qui n'est pas le sien, langage supposé plus accessible, plus transparent ou plus vrai. La religion, en d'autres termes, est toujours autre chose que ce qu'elle prétend être. Ce qui fait qu'en définitive, on ne sait toujours pas ce qu'est une croyance ni pourquoi il existe des religions.

62. « Que veut dire "penser" ? », in *Essais et conférences*, Gallimard-Tel, Paris 1952, p. 157.
63. Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, § 175.

En réalité, les croyances religieuses portent beaucoup plus sur des idées que sur des faits ou des actes, ce qui signifie qu'elles obéissent plus à des raisons qu'à des causes. Si l'on veut rejeter le fonctionnalisme, il faut donc commencer par admettre que la religion suppose des contenus de pensée, des attitudes existentielles qui ne sont pas substituables, et que c'est à ces contenus de pensée qu'il faut s'intéresser en priorité si l'on veut savoir ce que sont les religions. « Cela revient à dire que la religion ou le sacré doivent être compris comme un "phénomène originaire", comme une création de sens qu'il est impossible de faire dériver d'autre chose et qui ne se laisse connaître qu'à partir d'elle-même. Ainsi, il est impossible de la faire dériver de ses usages fonctionnels, des diverses manières par lesquelles elle a été "mise au service" de certains intérêts, pour la bonne raison que ces usages fonctionnels, qui sont indéniables, présupposent précisément cette création de sens ou cette valeur préexistante à laquelle ils vont puiser » [64]. Il faut, en d'autres termes, en revenir à une définition substantive (ou substantielle) du phénomène religieux.

Une définition substantive (ou substantielle) de la religion a comme caractéristique première de ne pas évacuer le contenu des croyances, de ne pas considérer ce contenu comme un faux-semblant, une projection, une dérivation, une métaphore, une transposition, etc. Elle privilégie le contenu de la religion, c'est-à-dire l'objet même de son discours. Elle remonte ainsi à la source du phénomène, elle en respecte le mode de donation spécifique. Elle s'interroge sur la chose elle-même, pour elle-même et à partir d'elle-même, sur son essence, sa substance, sa fin intrinsèque, sur ce qui fait qu'avant même qu'on s'interroge sur elle, elle était déjà cette chose et non pas une autre chose. Elle part du fait que les gens qui se réclament d'une croyance, au lieu de témoigner par le biais de leur croyance d'autre chose que de cette croyance, croient réellement ce qu'ils affirment croire. Cela ne veut certes pas dire que ce qu'ils croient est vrai, mais qu'il est vrai qu'ils croient ce qu'ils disent croire. Cela veut dire enfin que la religion n'a pas d'autre objet que celui qui est expressément professé par les croyants.

Cicéron a donné une définition simple de la religion : « le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine et de lui rendre un culte » (*De inventione*). Cette définition n'est pas mauvaise, car le fait religieux se rapporte de toute évidence aux relations des sociétés humaines avec ce qui excède leur existence propre. Roger Caillois, de son côté, voyait dans l'opposition du sacré et du profane le fondement le plus essentiel de la religion[65]. On ajoutera que la religion relève aussi d'un système de dons et de contre-dons : dons que les dieux font aux hommes, dons que les hommes font aux dieux, dons que les hommes se font entre eux sur la base de croyances partagées, y compris bien entendu le don de soi-même. Je dirai donc pour ma part, avec beaucoup de prudence, qu'une religion est une forme d'association humaine fondée sur un ensemble de croyances et de pratiques, de symboles et de valeurs, lié à la distinction entre le visible et l'invisible, l'empirique et le supra-empirique, le profane et le sacré, en même temps qu'un culte socialement établi qui structure l'existence individuelle et collective en l'inscrivant dans un univers de sens, dans un univers symbolique régi par une réalité intangible.

64. Jacques Dewitte, « Croire ce que l'on croit. Réflexions sur la religion et les sciences sociales », in *Revue du MAUSS*, 22, 2e sem. 2003, p. 74.

3

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Quelle est aujourd'hui la situation de la religion ? Pour le savoir, nous pouvons bien entendu consulter les sondages qui nous renseignent périodiquement sur l'état des croyances et des pratiques. Ces sondages, en général, témoignent d'une baisse continue du sentiment religieux, d'une raréfaction des pratiques, d'une crise des vocations, etc.[66] Mais on aurait tort de s'en tenir à ce genre d'indications, d'abord parce qu'elles sont purement

65. *L'homme et le sacré*, Gallimard-Idées, Paris 1950, p. 17.

66. En 1999, 37 % seulement des Français considéraient la religion comme « très » ou « assez importante » dans leur vie (*Futuribles*, 260, janvier 2001). Un sondage CSA réalisé pour *Le Monde* et *La Vie*, qui a été publié en avril 2003, montre que 62 % des Français (40 % des 18-24 ans) se déclarent aujourd'hui « catholiques » (contre 71 % en 1981), mais que l'existence de Dieu n'est « certaine » ou « probable » que pour 58 % d'entre eux. Les pratiques religieuses sont en baisse constante : environ 50 % de baptisés (contre 95 % en 1970), 7 % d'assistance régulière à la messe ou à un office religieux (contre 37 % en 1948). Les vocations religieuses ne se portent pas mieux : on ne compte plus aujourd'hui que 13 500 prêtres en France, contre encore 45 000 en 1960, et leur moyenne d'âge est de près de 70 ans (elle devrait atteindre 73 ans dès 2015). Une enquête ayant porté sur 21 000 personnes de 21 pays différents, parue dans l'édition européenne du *Wall Street Journal* le 10 décembre 2004, indique que 25 % des Européens de l'Ouest se définissent eux-mêmes comme athées (49 % en République tchèque, 41 % aux Pays-Bas, 37 % en Allemagne et au Danemark, 36 % en Belgique). 18 % seulement des Espagnols se déclarent aujourd'hui catholiques pratiquants, contre 98 % il y a 50 ans. Selon un autre sondage réa-

conjoncturelles, ensuite parce que le problème doit de toute évidence être abordé dans une perspective plus large, et enfin parce que des notions comme la distinction entre croyants et pratiquants, et même entre croyants et non-croyants, ont déjà largement perdu de leur pertinence au regard des évolutions actuelles. Comment caractériser alors ces évolutions ? Trois phénomènes essentiels sont à prendre en considération.

Le premier correspond à ce que Marcel Gauchet, dans toute une série d'ouvrages publiés depuis 1985, a appelé la « sortie de la religion ». Que faut-il entendre par cette expression ? Tout simplement que les sociétés d'Europe occidentale sont aujourd'hui émancipées de toute norme religieuse, qu'elles constituent un monde que la religion n'organise plus. Cette « sortie de la religion » ne signifie nullement que plus personne ne croit en Dieu, ou que le nombre des croyants est nécessairement voué à diminuer sans cesse. Elle signifie seulement que, pour la première fois dans l'histoire, nous vivons au sein d'une société où le religieux a cessé de structurer l'espace social et politique, de lui donner ses valeurs essentielles, de fournir la norme englobante de l'existence collective. Elle marque « le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus » [67]. Une société sortie de la religion peut donc aussi bien comporter une vaste majorité de croyants (comme c'est aujourd'hui le cas aux Etats-Unis) ; ce qui compte, c'est le statut social qu'elle réserve au fait religieux. « Dieu ne meurt pas, écrit Gauchet, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Il s'éloigne. Il se retire dans un ailleurs où chaque croyant peut l'atteindre individuellement, mais un ailleurs qui ne communique pas avec l'ordre et les règles qui lient les hommes collectivement. Il n'y a pas disparition de la religion, mais sortie de l'organisation religieuse de la société, sortie de la compréhension religieuse de l'univers à l'intérieur duquel nous évoluons » [68]. Dans une société « sortie de la religion », où il n'existe plus de garant métasocial, chacun est libre de se regrouper en églises, en chapelles, en sectes chrétiennes, bouddhistes, païennes ou autres. Mais ces options n'ont pas de valeur globale pour la société. La croyance devient ainsi une opinion parmi d'autres. La foi passe « du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen » (Gauchet). Les Eglises se réorganisent comme des composantes parmi d'autres d'une société civile qui s'organise sur la base de l'adhésion volontaire de ses membres. Sauf pour certains groupes traditionalistes minoritaires, peu représentatifs de la masse des croyants, l'idée même de société religieuse perd son sens. « La croyance, écrit encore Marcel Gauchet, est devenue à ce point une foi individuelle que son sens s'en trouve changé. Le lien entre croyance religieuse et ordre social se défait. La foi ne dit rien, en tant que telle, de l'organisation sociale et politique. Son objet est d'un autre ordre. Le fidèle le plus fervent n'a plus l'idée de se réclamer d'un ordre chrétien ou *a fortiori* d'une politique de Dieu » [69].

Cette situation représente le point d'aboutissement d'un long processus de sécularisation, processus de nature complexe, ambiguë, et dont les racines sont très anciennes. On ne peut le comprendre en effet sans prendre en compte la distinction de l'être créé et de l'être incréé que postule la théologie chrétienne. Dans le christianisme, le dieu créateur ne se confond en aucune façon avec le monde qu'il a créé, et celui-ci ne peut donc plus être regardé comme le lieu intrinsèque du sacré. Dieu n'est ontologiquement lié à aucun lieu. Le résultat en est la désacralisation du cosmos, que la technoscience poursuivra par la suite à marche accélérée [70]. Dans ce monde « désenchanté », l'individu fait seul son salut. Le for intérieur prime sur l'appartenance à la cité, tout comme l'appartenance spirituelle, sanctionnée par le baptême, prend le pas sur la parenté charnelle (cf. Luc, 14,26). L'accent mis sur le for intérieur, sur la conscience comme siège de l'âme et lieu privilégié d'une rencontre avec Dieu – en liaison avec la revalorisation de ce qu'Aristote appelait la « vie ordinaire » (par opposition à la « vie bonne ») –, sépare déjà le croyant de la vie publique. Si Dieu est ontologiquement distinct de ce monde, c'est en se détachant de ce monde qu'on peut le mieux se joindre à lui, en l'appréhendant du dedans de soi. Comme l'écrit Marcel Gauchet, « vivre pour son salut, c'est autre chose que vivre selon la règle de ce monde » [71]. Convaincus que le temps de la parousie était proche, les premiers chrétiens s'affirmaient d'ailleurs comme des « renonçants » au monde. Se voulant d'abord citoyens du ciel, ils répétaient qu'il fallait mourir

lisé en janvier 2004 pour le compte de la BBC, les Anglais ne seraient plus aujourd'hui que 31 % à croire en Dieu.

67. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 11.

68. *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 160.

69. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », in *Le Débat*, Paris, mai-juillet 2001, p. 9.

70. Cf. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard-Folio, Paris 1965.

71. *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 59.

au monde pour vivre en Dieu. « Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère », lit-on dans la *Lettre à Diognète*, première apologie du christianisme datée du IIe siècle, dont l'auteur nous est inconnu. Au IIIe siècle, Tertullien déclare encore que « rien ne nous est plus étranger que les affaires publiques ». « La liberté que le christianisme a introduite dans le monde, observe Hannah Arendt, était une liberté *par rapport* à la politique » [72].

A la distinction théologique de l'être créé et de l'être incréé, que le paganisme avait ignorée, le christianisme en ajoute ensuite une autre, tout aussi nouvelle : la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qui est aussi celle du bien surnaturel et du bien commun spirituel. Chacune des deux sphères est proclamée seule compétente dans son domaine, mais c'est une distinction toute relative, puisqu'elle s'inscrit dans une perspective strictement hiérarchique, fondée sur la subordination du temporel au spirituel : la loi positive ne peut aller à l'encontre de la « loi naturelle ». La dualité ainsi posée s'est très vite révélée problématique. Comment ces deux ordres, chacun souverain dans sa sphère, mais néanmoins subordonnés l'un par rapport à l'autre, vont-ils pouvoir se déployer ? « Dans le christianisme, constate Marcel Gauchet, l'articulation entre ciel et terre est foncièrement *problème* ; ce problème, il l'a légué à la société postchrétienne qui continue d'être travaillé par lui » [73].

La sécularisation a d'abord pris la forme d'une sacralisation de la politique et d'une transfiguration religieuse de la souveraineté. A partir de la fin du Moyen Age, l'Etat se constitue en véritable pouvoir spirituel. Pour mieux asseoir sa légitimité et son autorité, il se construit dans un rapport à la fois mimétique et concurrent avec la religion, en revendiquant lui aussi une dimension métaphysique. Ce processus aboutira à la monarchie absolue. La France d'Ancien Régime était à la fois un Etat confessionnel, en ce sens que le catholicisme y avait une position privilégiée, voire exclusive, et que le pouvoir du roi y était dit de droit divin, et un Etat « laïc » en ce sens que le roi ne gouvernait pas l'Eglise et que l'Eglise ne gouvernait pas le royaume. Dans une seconde étape, celle qui est postérieure à la Révolution, la nation, au sens moderne du

72. Hannah Arendt souligne elle aussi que la sécularisation ne signifie pas que plus personne ne croit en Dieu, mais que la religion perd son rôle politique, c'est-à-dire son pouvoir d'organiser et de normer la société globale : « Les institutions religieuses n'ont pas d'autorité contraignante sur le plan public et [...] réciproquement, la vie politique n'a pas de sanction religieuse » (« Religion et politique », in *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris 1990, p. 145).

73. *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 156.

terme, devient « l'horizon de la complétude intrinsèque d'une sphère politique détenant en elle-même toutes ses raisons » [74]. La politique est alors de plus en plus définie comme autosuffisante d'un point de vue métaphysique et ontologique, mais sans perdre pour autant son caractère religieux. Le pouvoir temporel s'engage « dans une réorientation révolutionnaire de sa figure et de ses fins. Au lieu de donner corps ici-bas au fondement de l'au-delà, il va peu à peu en venir à prêter visage à la suffisance ontologique et à la plénitude du corps politique. Face à la sacralité des fins dernières dont l'Eglise prend en charge la poursuite individuelle, il dresse la sacralité collective de l'accomplissement terrestre » [75]. Cela n'ira pas sans une sévère lutte d'influence, dont l'histoire de la « laïcité » porte témoignage. Comme chacun le sait, cette lutte a finalement été gagnée par l'instance politique, qui n'a eu de cesse de se dégager de la subordination dans laquelle l'avaient longtemps tenue les représentants du pouvoir spirituel. Mais c'est la dimension dialectique de cette lutte qui ne doit pas être perdue de vue. Le pouvoir politique s'autonomise par rapport à la religion, mais il s'autonomise en empruntant ses formes. Il se distancie, paradoxalement, en prenant modèle sur elle.

Il y a donc une dialectique de la sécularisation, qui interdit de simplement l'interpréter comme un processus unilatéral de laïcisation ou encore de dépérissement des croyances et de la religion. L'idée selon laquelle la religion et la modernité s'excluent mutuellement, en sorte que tout ce que gagnerait l'une serait du même coup enlevé à l'autre, n'est pas tenable[76]. En réalité, la modernité transforme le statut de la religion, sans la faire disparaître. On admet aujourd'hui que le christianisme a lui-même largement contribué à la modernisation, ou du moins que celle-ci n'a pu se mettre en place qu'en reprenant à son compte des thématiques d'origine chrétienne. La Réforme calviniste a parallèlement joué un rôle bien connu dans l'avènement du capitalisme. La sécularisation est moins un mouvement de mise à l'écart de la religion qu'un mouvement de laïcisation (ou de retransposition profane) de certaines des valeurs du christianisme. Mouvement bien entendu « hérétique » dans une optique chrétienne traditionnelle, mais dont la filiation n'est pas moins évidente. Cet

74. Marcel Gauchet, ibid., p. 113.

75. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 62.

76. Cf. Anne Fortin, « L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez des penseurs contemporains. Jürgen Habermas et Marcel Gauchet », in *Concilium*, Paris, 244, 1992, pp. 79-91.

aspect dialectique du processus de sécularisation a bien été souligné par Marcel Gauchet, qui réagit à l'idée trompeuse « d'une simple autonomisation de l'espace laïc ou séculier par rapport au domaine religieux ». « C'est à un tout autre processus qu'on a affaire, écrit-il. Il n'a rien à voir avec un jeu à somme nulle, où l'un des camps gagnerait ce que perd l'autre. Il consiste dans une transformation en profondeur qui va faire passer les anciennes articulations de l'ordre religieux dans l'ordre profane "émancipé", sous un jour et dans des orientations à ce point opposées à leur passé qu'elles nous sont méconnaissables. Il se joue dans la modernité une authentique relève du religieux » [77].

A son corps défendant, et sans pouvoir bien entendu s'y reconnaître, la religion a créé dans le champ de la modernité des logiques politiques et sociales qui portent sa marque. On le voit bien déjà avec la Révolution de 1789, qui renverse le pouvoir de droit divin et la monarchie absolue, mais en transfère aussitôt les prérogatives à la nation. Foncièrement anticléricale, elle promeut aussi le culte de l'« Etre suprême » et incorpore dans son discours de nombreux éléments religieux[78]. La croyance politique prend ainsi le relais de la croyance religieuse. Comme l'a montré Carl Schmitt, toutes les grandes notions politiques modernes sont d'anciennes notions religieuses rabattues sur la sphère profane – c'est tout le thème de la « théologie politique » [79]. L'omnipotence de Dieu sert de modèle à celle du législateur ou du souverain, la décision politi-

77. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 124.

78. Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Seuil, Paris 2002, fait des événements révolutionnaires le fruit d'un long processus de laïcisation de la querelle janséniste, elle-même rattachée aux guerres de religion. L'esprit janséniste, héritier du « conciliarisme » médiéval, et le constitutionnalisme parlementaire seraient les grands ancêtres du « parti patriote ». Pour un point de vue radicalement opposé, cf. Catherine Maire, « Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française. Deux modèles de discussion », in *Le Débat*, Paris, mai-août 2004, pp. 133-153. Dale K. Van Kley a répliqué : « Sur les sources religieuses et politiques de la Révolution française », in *Commentaire*, Paris, 108, hiver 2004-05, pp. 893-914.

79. La thèse de Schmitt sur la sécularisation (« Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés », in *Théologie politique*, Gallimard, Paris 1988, p. 46) rejoint, on le sait, le « thérorème de la sécularisation » énoncé par Karl Löwith. Elle a en revanche été durement critiquée par Hans Blumenberg (*La légitimité des temps modernes* [1966], Gallimard, Paris 1999), qui lui oppose une critique « fonctionnaliste » : selon lui, du théologique au politique, il y a plus identité ou transfert de fonctions qu'identité ou transfert de contenus. Schmitt a répliqué à Blumenberg dans sa seconde *Théologie politique* (1970), en lui reprochant d'avoir traité de la légalité de la modernité et non de sa légitimité. Sur le débat Schmitt-Blumenberg, cf. Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève 1992 ; Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris 2002.

que renvoie à la *potentia absoluta* d'un Dieu dont la volonté prime toute référence à la seule raison. L'idéologie des droits de l'homme sécularise la morale biblique (le système de la *dignité* par opposition au système de l'*honneur*), l'idéologie du progrès, en sécularisant l'attente eschatologique, constitue une version profane de la croyance en l'inéluctable avènement d'un monde meilleur, l'âge d'or (le paradis perdu) étant transféré au terme de l'histoire au lieu d'être placé à son début, l'avenir prend la place de l'au-delà, le bonheur remplace le salut, la foi et l'espérance se rabattent sur les affaires terrestres, etc. Le modèle séculier de société est donc bien un mixte de nature contradictoire. Les grandes idéologies du XIXe et du XXe siècles se sont elles-mêmes constituées comme autant d'alternatives à la religion, dont elles empruntaient maintes caractéristiques, d'abord en se donnant comme des systèmes complets de sens et d'explication de la vie sociale, de l'histoire du monde et des fins de l'humanité, ensuite en exigeant de leurs membres un engagement de type quasi sacerdotal[80]. Autre contradiction : d'un côté, la société s'émancipe de la tradition et commence à se représenter comme capable de se produire, de s'engendrer elle-même ; de l'autre, elle professe qu'il existe un sens de l'histoire, une nécessité historique qui constitue une limitation objective de la liberté et de l'autonomie qu'elle prétend s'attribuer. Dans une telle perspective, la prise en compte des contenus théologiques sécularisés est donc indispensable à l'intelligibilité de la modernité politique. La rupture avec la religion s'est faite sur fond de continuité.

C'est cette société politique laïque, mais profondément marquée par la religion, qui s'est effondrée à l'époque de la modernité tardive. Les sociétés traditionnelles étaient des sociétés hétéronomes en ce sens que l'ordonnancement général du monde, et donc aussi celui de la société, y était conçu comme donné

80. Gauchet souligne que les idéologies modernes sont hantées par la perte de l'unité sociale qui caractérisait les sociétés antérieures et qu'elles ont bien souvent pour objet de restituer cette unité par d'autres façons. L'unité, dès lors, n'est plus vue comme un héritage du passé, mais posée comme une perspective d'avenir : « La forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie. La promesse par excellence dont l'avenir va se charger sera celle de la restauration ou de l'instauration de l'unité collective [...] La question motrice des idéologies, sous cet angle, se résume de la façon suivante : comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion ? » (« Croyances religieuses, croyances politiques », art. cit., p. 10). Objectif que la montée de l'individualisme interdira d'atteindre, parce qu'elle aboutira à la désagrégation des idéaux collectifs et à la dissolution du lien social.

et imposé par une autorité héritée du passé excédant toute capacité humaine à disposer de soi. Cette conception affectait la forme du lien social, qui était de type fondamentalement « holiste », aussi bien que la forme du pouvoir politique, qui incarnait en une ou plusieurs personnes le principe d'ordre qui venait à la fois du passé et d'en-haut. Dans les sociétés modernes, cette extériorité « archaïque » du fondement disparaît, mais l'hétéronomie se maintient, en changeant de sens. Avec l'idéologie du progrès, c'est désormais le futur, et non plus le passé, qui ordonne la nécessité historique, tandis que les grandes idéologies s'affirment comme autant de religions séculières. La postmodernité correspond au moment où cette seconde forme d'hétéronomie s'efface à son tour. Elle s'efface parce que nous vivons le moment de la « dissociation en profondeur de la croyance religieuse et de la croyance politique » [81]. Tandis que la croyance religieuse cesse de plus en plus d'être politique (à l'exception de quelques groupes traditionalistes, les catholiques eux-mêmes ne croient plus à la possibilité de revenir à une « société chrétienne »), la croyance politique se vide de ses composantes sacrales héritées de la théologie. D'un côté, Dieu perd toute figuration sociale pensable, de l'autre « la chose publique ne s'impose plus dans sa dignité supérieure par rapport aux choses privées » [82], ce qui montre que le politique a perdu toute sacralité et que l'émancipation de la sphère politique vis-à-vis de la religion est achevée. Les idéaux collectifs profanes s'évanouissent du même coup. La « sortie de la religion » est allée à son terme.

4

Le second fait fondamental, qui résulte directement du précédent, est l'individualisation croissante du fait religieux. On l'a dit plus haut : la religion comme appartenance sociologique ou institutionnelle se déconnecte de plus en plus de la croyance comme conviction personnelle. Les Eglises n'ayant plus le pouvoir de normer la société globale, seuls continuent à croire ceux qui ont des motifs personnels de le faire. La religion n'est plus qu'une affaire de choix intime et de conviction personnelle, la crise de la croyance ou des vocations n'étant pas le résultat d'un événement particulier – le concile de Vatican II, par exemple, comme le croient généralement les chrétiens traditionalistes –, mais d'un mouvement de fond beaucoup plus général.

81. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », art. cit., p. 4.
82. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 185.

Cette individualisation de la croyance, qui dans un premier temps est allée de pair avec sa privatisation, est significativement considérée par beaucoup comme porteuse d'une foi plus « authentique » parce qu'elle s'inscrit dans le for intérieur, s'assimilant ainsi à une pure expérience spirituelle de l'individu. Une sociologue comme Danièle Hervieu-Léger parle ici de « credo minimum », de « croyance sans appartenance », de « croyants baladeurs », de « religiosité réduite aux affects », qui « rabat la relation à la transcendance sur la proximité affective et personnalisée avec l'être divin » [83]. « Tout se passe, écrit de son côté Jacques Dewitte, comme si, pour le croyant contemporain en régime d'individualisme radical, le "croire" était non seulement coupé de toute existence institutionnelle et publique, mais coupé pour ainsi dire également de tout contenu ou objet extérieur visé et reconnu comme distinct du sentiment intérieur » [84].

Le résultat de cette tendance à la recherche d'une authenticité « intime » est le bricolage spirituel auquel on assiste si souvent de nos jours[85]. La spiritualité fonctionne au régime du libre-service, chacun se faisant une religion à la carte de manière éclectique et opportuniste. Ainsi s'expliquent quelques faits surprenants révélés par les sondages : le fait par exemple qu'un certain nombre de ceux qui se déclarent chrétiens ne croient plus à l'enfer ou à la naissance virginale du Christ, ou encore à la résurrection après la mort, tandis que d'autres qui s'affirment « rationalistes » se disent en même temps certains de l'existence de Dieu[86]. « Rien n'est accablant comme une croyance sans contours », disait Victor Hugo. On en est très exactement là : au remodelage des convic-

83. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 2001.
84. « Croire ce que l'on croit », art. cit., p. 79.
85. « Tout le monde devient à sa façon un bricoleur apte à se ménager et à manipuler des idées et des croyances », écrit Daryush Shayegan (« La renaissance des religions », in Thierry Fabre, éd., *Dieu. Les monothéismes et le désenchantement du monde*, Parenthèses, Marseille 2005, p. 109).
86. Une enquête Louis Harris réalisée en janvier 2003 montre qu'aux Etats-Unis, 8 % des chrétiens ne croient pas à la survie de l'âme après la mort et que 18 % refusent de croire à l'existence de l'enfer. A l'inverse, la même enquête révèle que 26 % de ceux qui se déclarent non chrétiens croient à la résurrection du Christ. En France, 12 % seulement des catholiques pratiquants déclarent croire à la résurrection des corps, tandis que 7 % d'entre eux doutent que Jésus soit vraiment le fils de Dieu, tandis que 42 % de ceux qui se définissent comme « rationalistes » se déclarent en même certains de l'existence de Dieu.

tions religieuses au gré de chacun, au syncrétisme des références, à des emprunts au bouddhisme ou à la Kabbale, à l'influence du New Age, à la vogue des croyances au paranormal[87], etc.

Ce bricolage spirituel – il faut le noter, car c'est l'une de ses plus importantes caractéristiques – est parfaitement conforme au monde actuel, monde éclaté, fractal, rhizomatique, mais aussi à l'esprit de notre époque, dans la mesure où la demande de sens y revêt un caractère essentiellement utilitaire et hédoniste. On attend de la croyance ce qu'on attend d'une cure psychanalytique ou d'une thalassothérapie : qu'elle aide à se sentir bien, à être « mieux dans sa peau ». Comme l'écrit Gilles Lipovetsky, « d'une religion centrée sur le salut dans-l'au-delà, le christianisme est passé à une religion au service du bonheur intramondain, mettant l'accent sur les valeurs de solidarité et d'amour, sur l'harmonie, la paix intérieure, la réalisation totale de la personne » [88]. Pour décrire cet « hédonisme de la foi », il faudrait parler de « matérialisme spirituel », d'un recours au spirituel dans la seule perspective d'un plus grand confort de soi, qui équivaut évidemment à l'oubli de ce que la croyance a pu comporter dans le passé d'ascèse, d'effort, de discipline, de renoncement et parfois de souffrance.

D'une façon générale, comme l'écrit Patrick Michel, « l'individu n'accepte plus qu'une réponse normative soit apportée à la demande de sens qu'il exprime » [89]. Ajoutée à l'hyper-individualisme dominant, la disparition progressive de ce qu'on a parfois appelé les « lignées croyantes » aboutit, là comme ailleurs, à une remise en question de l'autorité et des institutions. La religion a cessé d'être cette « modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition » [90]. Significatif est le fait que, dans les milieux chrétiens, Jésus, perçu comme le frère aîné de tous les hommes, prenne le pas sur Dieu le père, jugé trop lointain et trop exigeant[91]. Nous avons quitté le monde des pères. L'individu d'aujourd'hui peut bien croire ; il admet

87. La croyance aux phénomènes paranormaux est positivement corrélée à la croyance religieuse, mais négativement corrélée à la pratique religieuse. Cf. A. Orenstein, « Religion and Paranormal Belief », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2002, 2, pp. 301-311.

88. Gilles Lipovetsky, « La société d'hyperconsommation », in *Le Débat*, Paris, mars-avril 2003, p. 94.

89. Patrick Michel, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », in *Revue du MAUSS*, 22, 2e sem. 2003, p. 159.

90. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993, p. 121.

91. Cf. Régis Debray, « Christ parricide », in *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Odile Jacob, Paris 2003 [2001], pp. 295-324.

plus difficilement que sa foi lui fasse obligation d'obéir. Le pape est plus applaudi qu'obéi. Même quand on l'admire, on passe outre à ses mises en garde lorsqu'elles touchent à la morale privée. Significatif également est l'essor des sectes, qu'elles soient évangéliques, bouddhistes, « néopaïennes » ou purement fantaisistes, cet essor attestant la façon dont l'individualisation de la croyance va de pair avec la floraison de petits groupes capables de fournir autant de « niches communautaires » plus ou moins confortables sur la base de convictions partagées[92].

La remise en cause de l'autorité et de la tradition va de pair avec une disqualification de la notion d'absolu, considérée comme synonyme d'intransigeance, voire d'intolérance. Aucune valeur absolue n'est plus considérée comme capable de normer la société globale, d'autant que la théorie libérale oblige l'Etat à rester « neutre » et à ne pas trancher entre les différentes conceptions de la « vie bonne » qui s'expriment au sein de la société. La notion de mal absolu conserve pourtant un sens, mais c'est généralement un sens politique, et non plus métaphysique. L'idée de bien absolu est, elle, systématiquement rejetée. Celui qui prétend militer pour le bien absolu est volontiers regardé comme un fanatique (un « fou de Dieu »), et c'est au point que la foi telle qu'elle s'est exprimée pendant des siècles, comme une disposition d'esprit ne souffrant d'aucun accommodement ou compromis, devient parfaitement incompréhensible par des esprits qui ne vivent plus que dans le relatif et dans le flottant. Le désenchantement du monde a abouti à un relativisme qui, paradoxalement, érige le relatif en absolu.

Le troisième et dernier phénomène tient à la façon dont les religions retrouvent aujourd'hui une certaine visibilité dans l'espace public. Ce phénomène semble contredire les deux autres, mais en fait il n'en est rien. Dès lors en effet que le politique et le religieux se sont complètement séparés, dès lors que l'émancipation de la sphère politique vis-à-vis de la religion est allée à son terme, rien n'empêche plus les pouvoirs publics de redonner aux croyances, jusqu'ici confinées dans la seule sphère privée, une visibilité sociale qui désormais ne les menace plus. Tel est le cas, par exemple, lorsque l'Etat s'assure des conseils de telle ou telle « autorité morale » qu'il fait participer à la délibération collective sur certains faits de société, pour l'accompagner dans sa réflexion, ou

92. « Plus le croire s'individualise, plus il s'homogénéise ; plus il s'homogénéise, plus les croyants circulent ; plus les individus croyants circulent, plus ils ont besoin de "niches communautaires" » (Patrick Michel, art. cit., p. 167).

encore lorsqu'il fait droit aux exigences de reconnaissance de telle ou telle communauté religieuse. Mais, il ne faut pas s'y tromper, ce n'est nullement un retour au *statu ante quo*. La religion ne retrouve pas dans la société la place qui fut la sienne autrefois. Elle ne revient dans la sphère publique que comme une composante parmi d'autres de la société civile, comme l'une de ces composantes qui réclament désormais une visibilité et une reconnaissance publiques, mais ne prétendent nullement normer à elles seules la société globale. La croyance privée retrouve un statut public sans pour autant que la religion retrouve son rôle englobant d'autrefois.

Si nouveauté il y a, elle réside avant tout dans une articulation nouvelle du privé et du public. Le privé accède à l'espace public sans pour autant cesser d'être privé. C'est même en tant que privé, au titre de ses options privées, qu'il entend être reconnu publiquement. L'Etat, de son côté, renonce de plus en plus à incarner l'intérêt commun de tous les citoyens sans considération de leurs particularités respectives, mais s'emploie au contraire à refléter la diversité des composantes de la société civile, au risque de n'être plus capable de se placer du point de vue de l'intérêt général ou du bien commun, c'est-à-dire de donner un sens au vivre-ensemble. « Il n'existe plus aucune instance – ni l'Eglise, ni l'Etat – habilitée à se prononcer sur le sens de l'existence en commun : ce sont les consciences individuelles seules qui peuvent se saisir de cette question fondamentale et y apporter leur propre réponse. La société civile est donc fondée à se manifester de façon pleinement autonome, dans toute la diversité de ses composantes » [93]. L'Etat libéral tire argument de sa « neutralité » pour garantir à toutes les identités de groupe, à commencer par les identités religieuses, la possibilité de pouvoir s'exprimer dans la sphère publique, et de se voir reconnaître un rôle comme composantes de l'espace public, tandis que le citoyen, qui se définissait naguère comme un individu capable de s'identifier au point de vue de tous, c'est-à-dire à la volonté générale, devient celui qui peut faire valoir sa particularité auprès d'une instance globale dont il ne lui est plus demandé d'épouser le point de vue. Au sein d'une société irrémédiablement plurielle, la citoyenneté n'interdit plus l'affirmation d'une identité particulière, l'Etat n'étant plus que l'arbitre d'une coexistence. « Le revirement est d'importance, écrit Marcel Gauchet. On se définissait [hier] par abstraction de ses appartenances et de ses singularités privées, à commencer par ses convictions religieuses [...] On se définit, dorénavant, par l'appropriation subjective de ses appartenances et de ses singularités, l'enjeu étant d'être reconnu publiquement dans cette identité privée » [94].

93. Danièle Hervieu-Léger, « Sortie de la religion et recours à la transcendance », in *French Politics, Culture & Society*, automne 2002, p. 128.

Cette situation, dont je viens de décrire les contours, est-elle vouée à perdurer ? Certains se refusent à y croire, comme Régis Debray, qui insiste sur la permanence du fait religieux, dont il fait un véritable invariant, un aspect symbolique fondamental de l'existence sociale, une condition élémentaire de la vie des groupes[95]. Ceux qui partagent cette opinion, et qui contestent l'idée que nos sociétés soient définitivement « sorties » de la religion, allèguent en général, soit son transfert (le sacré n'aurait fait que se déplacer vers d'autres instances ou d'autres lieux), soit son refoulement (le religieux serait appelé à revenir avec d'autant plus de force qu'on l'a contraint à s'éclipser). Dans cette optique, on annonce périodiquement le « retour du religieux » ou le « retour du sacré », on répète le mot apocryphe de Malraux selon lequel le XXIe siècle « sera religieux ou ne sera pas », et l'on cite pêle-mêle, à l'appui de cette prédiction, le regain de « demande spirituelle » auquel on assiste aujourd'hui, le développement du phénomène des sectes, la vitalité des croyances religieuses outre-Atlantique, sans oublier bien entendu le retour en force de l'islam et l'essor convulsif du « fondamentalisme ».

Ces arguments, disons-le tout de suite, sont assez peu convaincants. Certes, sur le long terme, l'histoire humaine est par définition toujours ouverte. Mais pour ce qui est de l'avenir prévisible, j'ai personnellement tendance à partager l'opinion de Marcel Gauchet selon laquelle il n'y a rien qui laisse prévoir un « retour du religieux » dans les phénomènes que l'on allègue aujourd'hui le plus couramment pour annoncer une telle éventualité.

Nous avons déjà vu le caractère hétéroclite de la « demande spirituelle » qui s'exprime de nos jours. La multiplication des sectes témoigne plutôt d'une pathologie de l'individualisme qui, par compensation, exige la formation de « niches » communautaires assimilables à des « tribus » parmi d'autres. Quant aux Etats-Unis, s'il est exact que la religion y a joué dès le départ (et continue

94. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 199.

95. Cf. Régis Debray, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Fayard, Paris 2003. Régis Debray défend la thèse de l'*homo religiosus*, qui était aussi, entre autres, celle de Rudolf Otto, Gergadus van der Leeuw et Mircea Eliade.

à y jouer aujourd'hui) un rôle de premier plan[96], la raison, bien observée déjà par Tocqueville[97], en est purement historique. Alors qu'en Europe, la liberté politique et la démocratie sont nées d'une réaction contre un pouvoir étatique intimement lié à la religion établie, aux Etats-Unis, la modernité démocratique s'est au contraire constituée sur la base de l'esprit religieux. C'est ce qui fait que l'Amérique se considère toujours comme une nation élue et que les convictions religieuses y servent toujours d'arguments politiques[98], alors

96. D'après les derniers sondages, 69 % des Américains affirment avoir une foi sans faille en Dieu, contre seulement 20 % des Français. Les deux tiers des Américains appartiennent à une église ou à un temple, 96 % d'entre eux déclarent croire en Dieu, 40 % sont des pratiquants réguliers, 72 % déclarent qu'il est important pour eux que le président des Etats-Unis manifeste de fortes convictions religieuses.

97. « La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse ; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appelant démocratique ou républicain : ceci favorisera singulièrement l'établissement de la république et de la démocratie dans les affaires. Dès le principe, la politique et la religion se trouvèrent d'accord et depuis, elles n'ont point cessé de l'être » (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 1, Gallimard, Paris 1961, p. 301).

98. Les Pères fondateurs, qui se décrivent eux-mêmes rarement comme chrétiens, en tenaient plutôt pour une forme impersonnelle de déisme issue des Lumières. L'idéocratie puritaine sécularise les idéaux de la Réforme en avalisant un système de morale commune. En 1823, James Monroe place sa célèbre doctrine de politique étrangère sous le signe de la Providence. Les Etats-Unis ne cesseront jamais d'être « *One nation under God* ». C'est même écrit sur le dollar : « *In God we trust* ». Le discours politique se réfère donc ouvertement à Dieu : veillées de prières à la Maison-Blanche, baptêmes collectifs au sein de l'armée, interventions politiques en forme d'homélies, etc. En 1898, le président américain William McKinley affirmait déjà avoir parlé avec Dieu dans les couloirs de la Maison-Blanche, et avoir reçu de lui l'ordre de continuer à occuper les îles Philippines pour en « civiliser » les habitants. Après les attentats de septembre 2001, George W. Bush, lui, n'a pas hésité à prendre la tête d'une « croisade » et à déclarer qu'il faisait la guerre au nom de Dieu. Le régime politique américain est en fait fondé sur une religion civile, dont le credo s'exprime dans la Déclaration d'indépendance. Cette religion civile, qui n'est liée à aucune dénomination particulière (« notre gouvernement n'a pas de sens, disait le président Eisenhower, s'il n'est pas fondé sur une foi religieuse profondément ressentie – *peu importe ce qu'elle est* »), est au cœur de la vie politique des Etats-Unis. Elle « exprime l'essence de l'*american way of life* caractérisé par le respect pour la Constitution et la forme de gouvernement qu'elle incarne, l'égalitarisme pondéré par l'esprit de commerce, l'optimisme et l'idéalisme, et enfin toute une série de rituels liés à la célébration du régime américain » (Daniel Tanguay, « Néoconservatisme et religion démocratique », in *Commentaire*, Paris, été 2006, pp. 319-320). Il est certain qu'elle a ces dernières années encore gagné en ampleur. « Se développe aux Etats-Unis, sous l'influence de George W. Bush lui-même, note Jacques Julliard, une nouvelle reli-

même que la sécularisation y est dans les faits au même point que dans les autres pays occidentaux. La séparation des Eglises et de l'Etat y est tout aussi réelle, mais elle n'a pas le même sens : en Europe, elle signifie que l'Etat doit être libre de l'emprise des Eglises, tandis qu'aux Etats-Unis elle veut dire que les Eglises doivent être libres de l'emprise de l'Etat.

Le regain actuel d'islamisme, dont on parle tant aujourd'hui, est quant à lui d'abord un phénomène politique, un « produit » politique libellé dans une terminologie religieuse, ainsi qu'en témoignent les revendications de ceux qui s'en réclament. Conséquence de l'échec historique des mouvements nationalistes laïcs dans le monde arabe, échec auquel ont puissamment contribué les Etats-Unis d'Amérique à l'époque de la guerre froide, il est avant tout entretenu par des problèmes politiques non résolus, et appelle à ce titre une solution politique. Plus généralement, il témoigne, non pas tant d'une hostilité envers la modernité que d'une frustration née de la difficulté d'y entrer. Il est une réponse violente au défi global lancé par l'appropriation des instruments de la modernité, qui revient bien souvent à moderniser sous couvert de contester la modernisation. D'inspiration wahhabite ou salafiste, les fondamentalistes musulmans se réclament d'une tradition qu'ils sont en fait contraints de reconstruire ou de réinventer, le véritable moteur de leur action étant, là comme ailleurs, la conviction personnelle. « A leur corps défendant, dit Marcel Gauchet, les fondamentalistes travaillent à la sortie de la religion dont ils s'efforcent désespérément de restaurer le règne »[99]. Quant à l'« islam des banlieues », il n'est qu'un symptôme parmi bien d'autres de la crise identitaire qui caractérise notre époque. Conséquence lui aussi d'un choix éminemment personnel,

gion civile, patriotique, moraliste et messianique, dont le président est en quelque sorte le grand prêtre, les Etats-Unis l'épicentre et le monde entier l'objectif » (« Le Dieu américain », in *Le Nouvel Observateur*, Paris, 28 octobre 2004). « Pour la majorité des Américains, écrit de son côté Sébastien Fath, le drapeau étoilé et le mode de vie qu'il représente ont remplacé Jésus-Christ comme figure eschatologique d'un millenium de bonheur [...] Hier bras armé du messie chrétien, l'oncle Sam devient le messie lui-même » (*Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Seuil, Paris 2004). L'Amérique, nouveau peuple élu, en est venue à s'adorer elle-même.

99. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 162. Pour une analyse sérieuse du « renouveau islamiste », cf. notamment François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Karthala, Paris 1988 ; « La génération Al-Qaeda. Les courants islamistes entre "dénominateur commun identitaire" et internationalisation de la résistance "islamique" », in *Mouvements*, Paris, novembre-décembre 2004, pp. 77-87 ; Bruno Etienne, « L'islamisme comme idéologie et comme force politique », in *Cités*, Paris, 14, 2003, pp. 45-55.

il joue avant tout le rôle d'un marqueur identitaire pour des populations qui ne parviennent pas à trouver leur place dans la société. Là encore, il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas tant le religieux qui fait retour en tel que tel, mais le désir d'identité qui se dote d'un habillage religieux, moins d'ailleurs pour faire sécession ou bande à part, ainsi qu'on le croit trop souvent, mais bien plutôt dans l'espoir de se faire reconnaître comme composante à part entière de la société globale.

Ces considérations demanderaient sans doute à être nuancées. On pourrait se demander, par exemple, si certains sujets politiques ne sont pas aujourd'hui encore considérés comme sacrés, si l'idéologie des droits de l'homme ne constitue pas la dernière en date des religions séculières[100], et si l'idée d'infini n'a pas été rabattue sur le domaine économique et technoscientifique, avec la fuite en avant dans la croissance et le développement perpétuels, la recherche d'un arraisonnement global du monde toujours plus poussé, la fuite dans l'illimité de la marchandise, etc. Cependant, même en tenant compte de tout cela, nous restons bien loin du « retour du religieux » que certains croient pouvoir annoncer.

5

Ernest Renan, dans un article sur « L'avenir religieux des sociétés modernes » publié en 1860, disait le christianisme « susceptible de transformations infinies ». C'est bien possible, et l'on aura garde d'oublier que les chrétiens représentent encore aujourd'hui le tiers de la population mondiale (contre 19 % pour l'islam) et, dans un autre ordre, que les syndicats et les partis politiques se portent, tous comptes faits, encore plus mal que les Eglises. Il reste que le christianisme a engendré, à son corps défendant, une société qui peut se passer de lui – cas unique dans l'histoire de l'humanité – et qu'on ne peut exclure qu'il ait, ce faisant, achevé sa course historique, c'est-à-dire au sens propre accompli son temps.

100. Après bien d'autres, Luc Ferry reconnaît lui-même que « d'une certaine façon, la Déclaration des droits de l'homme – sur un tout autre mode et dans un tout autre registre – n'est bien souvent pas autre chose que du christianisme laïcisé ou rationalisé » (Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, op. cit., p. 32).

Marcel Gauchet affirme que nous avons à penser simultanément les deux phénomènes que sont, d'une part, la « sortie de la religion entendue comme sortie de la capacité du religieux à structurer la politique et la société » et, de l'autre, la « permanence du religieux dans l'ordre de la conviction ultime des individus » [101]. Il dit aussi que les motifs qui ont donné naissance à la religion du point de vue collectif ont disparu, mais que ceux qui lui donnent naissance du point de vue de l'expérience individuelle subsistent[102]. Toute la question est de savoir si l'un peut aller sans l'autre. Que peut être en effet une « religion pure » n'ayant plus de dimension organisatrice du social, où le fait religieux serait purement et simplement rabattu sur la croyance individuelle ? La religion peut-elle devenir réellement un phénomène purement personnel, relevant du seul « sentiment religieux », alors même qu'il n'y a jamais eu de fait religieux que socialement établi ? Et à quelle tradition se référer, quand l'autorité du passé est partout rejetée et que la principale menace qui pèse sur les Eglises ne réside plus dans la critique argumentée de leurs dogmes ou de leurs principes, mais dans la généralisation de l'indifférentisme et du matérialisme pratique ?

Gauchet voit pour sa part dans la société actuelle la preuve de la « parfaite viabilité de l'existence humaine, tant personnelle que sociale, sans les dieux » : « Si Dieu est mort, il ne se passe *rien*. Personne ne s'en aperçoit. Rien n'est davantage interdit ni plus permis qu'avant. Nul n'en sort meilleur ou pire » [103]. On serait tenté de lui donner raison quand on voit la façon dont tant de nos contemporains, dont l'esprit n'est plus façonné que par l'imaginaire de la marchandise, paraissent s'accommoder de cette situation. C'est aussi la raison pour laquelle la question du langage permettant de parler de Dieu à l'époque actuelle constitue une difficulté de première grandeur pour les théologiens[104]. Mais tout

101. Ibid. p. 55.

102. *Un monde désenchanté ?*, op. cit. p. 129.

103. *La démocratie contre elle-même*, op. cit. pp. 85-86.

104. « Beaucoup de théologiens, écrit Anne Fortin, vous diront que Dieu existe pour ceux qui prennent la peine de l'inscrire dans leur langage. Ce mouvement de théologie négative explique, dans le domaine de la théologie, que l'on publie davantage sur Maître Eckhart que sur Hegel, sur saint Jean de la Croix que sur Thomas d'Aquin » (« Identités religieuses et changement de paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor », in Guy Laforest et Philippe de Lara, éd., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris, et Presses de l'Université Laval, Québec 1998, p. 272).

verre à moitié plein est également à moitié vide. La dissolution du lien social, le sentiment d'absurdité de l'existence, la montée de l'angoisse, l'augmentation du nombre des suicides, la diffusion des drogues, le désarroi né de l'individualisme de masse et de la solitude, avec tout ce que cela comporte de demande de « sens » et de « repères », tout cela montre que le « malaise dans la civilisation » n'est à l'évidence pas une illusion.

Le caractère apparemment irréversible du phénomène de sécularisation fait en réalité resurgir avec d'autant plus de force des questions qu'on serait tenté de dire éternelles. Est-il concevable que l'existence sociale humaine puisse perdurer sans être ordonnée à un sens collectif ? Les cultures humaines peuvent-elles se passer d'un horizon de sens ? Les sociétés peuvent-elles continuer d'exister sans faire référence à autre chose qu'à elles-mêmes ? Confronté à sa finitude personnelle, l'homme peut-il faire corps avec ses semblables sans adhérer ou s'ouvrir à quelque chose qui l'excède ou le dépasse infiniment ? Sans posséder de valeurs communes et de croyances partagées ? Sans donner un sens à son existence et justifier ainsi sa présence au monde ? Sans « créer de l'idéal » [105] ? Et si tel est le cas, n'est-ce pas en cela que réside très précisément le nihilisme contemporain, où la déréliction spirituelle se confond avec l'oubli de l'Etre ? [106] Qu'on le veuille ou non, n'entre-t-on pas dans le religieux dès l'instant que l'on pose qu'il y a des valeurs supérieures à la vie strictement matérielle ? Mais s'il y a une dimension religieuse de l'homme, celle-ci peut-elle rester sans débouché collectif ? Et l'action politique, quelle qu'en soit la forme, peut-elle se maintenir durablement sans jamais s'interroger sur son fondement ou sur ses fins ? Sans jamais pouvoir justifier l'obligation sociale autrement que par la peur du gendarme ou le respect de la loi ? Sans jamais concevoir de projet de civilisation ? Sans jamais rien dire concrètement de l'homme dont elle proclame les « droits » ?

Toutes ces questions, on le voit bien, reviennent à se demander si la société au sein de laquelle nous vivons est durablement vivable, si l'existence collective peut perpétuellement vivre en régime d'apesanteur ou de dérégulation. Il n'y a évidemment pas de réponse toute faite à ces questions.

105. Emile Durkheim, « Jugement de valeur et jugement de réalité », in *Sociologie et philosophie*, Paris 1926.

106. Cf. André Grjebine, *Le défi de l'incroyance. Une société peut-elle survivre sans référence surnaturelle ?*, Table ronde, Paris 2003.

Dans l'immédiat, nous sommes en tout cas bien loin des anciens dieux. Aujourd'hui, disait Jean Beaufret, « nous sommes tous athées. Non pas au sens où l'athéisme pourrait être une option sur la base d'un déclin de la foi ou d'un progrès scientifique qui rivaliserait victorieusement avec elle. Mais au sens où le fut, selon le mythe grec, Œdipe, c'est-à-dire déserté par le divin et par les dieux » [107]. « Déserté » est le mot qui convient. Dans le paganisme ancien, les dieux disaient et incarnaient la présence d'un monde. Non pas d'un monde *révélé*, mais d'un monde *manifesté*. Mais le divin s'est retiré du monde où nous sommes, qui semble voué au nomadisme et à la tribulation, un monde où l'on exploite la Terre sans plus savoir la saluer. Le divin a migré dans un ailleurs dont nous ignorons les contours. L'oubli de l'Etre ne prendra fin que lorsque le nihilisme sera allé à son terme. Dans un célèbre entretien accordé au *Spiegel* en 1966, mais qui fut publié seulement dix ans plus tard, quelques semaines après sa mort, Heidegger disait : « Seul un Dieu peut nous sauver ». Cette formule énigmatique a donné lieu à bien des commentaires. Je n'irai pas au-delà. ■

107. « L'athéisme et la question de l'Etre », in *Dialogue avec Heidegger*, vol. 4 : *Approche de Heidegger*, Minuit, Paris 1974, p. 102.

ENTRETIEN AVEC DANIÈLE MASSON

« Cet anti-Marx ne serait-il pas un Nietzsche actuel ? » Vous reconnaissez-vous dans cette présentation qui fut faite de vous, lors d'une « Radioscopie » de Jacques Chancel ?

Evidemment non – même si le propos, flatteur, n'était qu'interrogatif. D'abord parce qu'il serait ridicule de ma part de prétendre me placer sur le même plan que l'auteur du *Zarathoustra* : pour reprendre une expression que vous devez connaître, je ne serais même pas digne de dénouer la courroie de ses sandales ! Je ne me reconnais d'autre part que très imparfaitement dans la pensée de Nietzsche. Il a certes longtemps représenté pour moi une sorte d'horizon indépassable, mais aujourd'hui, je vois les choses autrement. J'adhère toujours à l'idée de l'Eternel Retour – à l'image du « Grand Midi » –, mais le mythe du Surhomme me semble entaché d'individualisme. Conformément à la lecture

qu'en a faite Heidegger, j'ai aussi tendance à penser que l'antiplatonisme de Nietzsche n'est que du platonisme inversé, qui ne permet pas de sortir de l'horizon de la valeur, et que la « volonté de puissance » n'est en dernière analyse que volonté de volonté. Par ailleurs, parlant de l'auteur des *Inactuelles* – des « Intempestives » –, je trouve qu'un Nietzsche « actuel » serait plutôt risible. J'ajouterai enfin que je ne suis pas non plus un « anti-Marx » : hostile au marxisme sur bien des points essentiels, comme sa philosophie de l'histoire, je n'en suis pas moins redevable à Karl Marx d'une analyse critique du capitalisme qui, par certains de ses aspects (ce qu'il dit de la réification ou transformation en marchandise de toutes les sphères de l'existence humaine, par exemple), me semble conserver aujourd'hui toute sa pertinence.

Naguère vous avez ouvert votre livre « Comment peut-on être païen ? » par l'imprécation de Nietzsche : « J'appelle le christianisme l'unique grande malédiction », et vous l'avez achevé par l'exhortation à fonder un « néo-paganisme ». Est-ce toujours votre pensée ?

Dissipons tout de suite une équivoque. Je n'ai jamais appelé à *fonder* un « néo-paganisme ». Indépendamment du fait que je n'ai pas une âme de bâtisseur d'Eglise (ou de contre-Eglise), ce que je vois, ici ou là, se réclamer de cette étiquette me paraîtrait plutôt de nature à justifier… un retour au christianisme ! Ce que je crois en revanche, c'est à la possibilité – et même à la nécessité – de se remettre à l'écoute de l'esprit du paganisme antique, tel que nous pouvons le connaître au travers d'une multitude de textes, de témoignages anciens et de travaux récents, afin d'y trouver le moyen de surmonter la crise spirituelle – l'effondrement du *sens* – dans laquelle nous sommes actuellement plongés. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Je crois que le christianisme a fait son temps (dans tous les sens du terme). Je crois que le paganisme n'est ni d'hier, ni d'aujourd'hui ni de demain, mais de toujours. Je crois que son oblitération passagère par la pensée chrétienne a représenté un drame historique et méta-historique, dont nous n'avons cessé de subir des conséquences toujours plus graves. C'est en ce sens que je peux effectivement souscrire à la formule de Nietzsche, sans oublier toutefois que ce n'est qu'une formule (dont la prise au pied de la lettre impliquerait d'ailleurs de savoir *qui* « maudit »).

Cela dit, cette citation introduisait quand même tout un livre, et c'est précisément parce que je n'aime pas m'en tenir à des formulations trop simples que je me crois obligé d'introduire ici quelques précisions indispensables à notre discussion. Je voudrais insister d'abord sur le fait que ma critique du christianisme n'a rien à voir avec la critique positiviste ou rationaliste. Bien des épisodes du récit évangélique me paraissent invraisemblables, mais ce n'est pas leur invraisemblance qui me choque fondamentalement. Libre aux chrétiens de croire qu'une femme, fût-elle mère du Sauveur, peut rester vierge *in partu*, c'est-à-dire en accouchant ! Pour quelqu'un qui, comme moi, est attaché à la vérité du mythe, cette invraisemblance ne provient d'ailleurs que de la volonté de l'Eglise de donner à de tels épisodes un fondement *historique*. Le religieux constitue pour moi une dimension irréductible de la présence au monde. Evacuer toute religiosité, ainsi que tend à le faire le monde occidental actuel, est à mes yeux le signe d'une perte d'humanité. Je ne suis donc pas athée – pas plus d'ailleurs que je ne suis panthéiste. Je ne suis pas anticlérical non plus, et je n'ai jamais critiqué les prêtres. Il m'arrive même de penser qu'ils sont les seuls à se conformer à leur logique : si l'on croit en un Dieu, quel qu'il soit, comment pourrait-on ne pas lui consacrer la totalité de son existence ? Homme de convictions, façonné par elles et vivant pour elles, j'aime la foi et les attitudes mentales ou les actes qu'elle inspire. Ses manifestations me touchent – même la dévotion du curé d'Ars envers une sainte Philomène reconnue imaginaire par Jean XXIII ! –, du moins quand elles ne sont pas empreintes d'intolérance.

Enfin, concernant le christianisme, il faudrait aussi savoir de quoi l'on parle. Je ne méconnais évidemment pas l'existence d'une tradition ecclésiale (relativement) unitaire, mais au sein de cette tradition que de différences et même de contradictions ! Parle-t-on du christianisme palestinien ou de celui des temps modernes ? Du christianisme des catacombes ou du christianisme médiéval ? De l'Eglise du Messie humilié ou de celle du Christ *cosmocrator* ? D'une théologie ou d'une histoire ? D'une pastorale ou d'un système intellectuel ? En contrepoint de mon rejet global de la pensée chrétienne, je n'ai pas de mal, pour ma part, à cerner quelques objets d'admiration isolés. J'aime comme vous les cathédrales, même si je pense qu'elles furent construites *dans* le christianisme, et non *à cause* de lui. (Il n'y a eu de cathédrales que là où, auparavant, on bâtissait des temples). J'aime François d'Assise plus que les jésuites, les ordres mendiants plus que la pourpre cardinalice, la doctrine sociale de l'Eglise, malgré ses timidités, et tout ce grand courant de pensée d'où proviennent Léon Bloy, Péguy, Bernanos ou Mounier. J'ai aussi de la sympathie pour ceux qui, comme les mystiques, que l'Eglise a d'ailleurs toujours regardés avec une certaine méfiance, ont essayé d'abolir le caractère radical de la distance entre le plan humain et le plan divin. (L'« expérience pure » du mystique compense, en le

révélant du même coup, l'effacement de la proximité du dieu). Je n'ai pas de peine, enfin, à retrouver des linéaments de la pensée païenne, déformés, transformés, chez certains théologiens ou mystiques que l'Eglise a rejetés dans l'hérésie ou qu'elle a plus ou moins tenus à l'écart, de Scot Erigène et Pélage à Maître Eckhart, Nicolas de Cuse, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Caspar von Schwenckfeld et tant d'autres. Comme vous le savez, Maître Eckhart fut le premier maître de l'ordre des dominicains soumis à un procès d'inquisition. François d'Assise sentit le fagot, avant que la légende s'en empare. Et que dire de l'Ecossais Duns Scot, le « Docteur subtil » de la fin du XIII[e] siècle qui, dans sa théologie mystique franciscaine, soutenait qu'on ne peut saisir l'Etre en tant qu'Etre qu'en refusant la distinction réelle de l'essence et de l'existence ? Rejetant les thèses de Thomas d'Aquin, il affirmait que l'existence ne s'ajoute pas du dehors à l'essence comme un attribut supplémentaire, qu'il n'y a pas dans les êtres concrets de distinction réelle entre leur existence telle que nous la percevons et leur essence singulière, et qu'on ne peut donc les saisir l'une et l'autre que de manière indivise. Il affirmait aussi, bien entendu, que l'individualité (l'« ipsissime particularité essentielle ») vient de Dieu, mais n'en restait pas moins « païen » par la force avec laquelle il soutenait l'univocité de l'Etre.

Le christianisme est une religion historique, dont le surgissement est situable historiquement. Il n'en va pas de même du paganisme, qui fait partie de ces religions « préhistoriques » dont on ne peut dater l'origine et qui dérivent de cette religiosité cosmique qui a nourri la vie spirituelle de tous les peuples aussi longtemps qu'ils ne furent pas touchés par le monothéisme biblique. Le paganisme dont je parlerai est le paganisme indo-européen, non parce qu'il vaut plus qu'un autre, mais parce qu'il est celui qui nous concerne le plus directement en tant qu'Européens. Il n'est pas la seule forme religieuse qu'ait connue la « Vieille Europe », mais il est celle à laquelle ont adhéré les peuples qui, à partir du V[e] millénaire av. notre ère, ont dessiné le visage de la plupart des grandes cultures (hellénique, romaine, celtique, germanique, balto-slave, indo-iranienne, arménienne, thraco-phrygienne, hittite, etc.) qui apparaissent dans l'Antiquité. Cette religion païenne indo-européenne, qui accompagne l'ethnogenèse des populations du même nom, est polythéiste à l'origine. C'est une religion multiforme de petites communautés naturelles, une religion de la famille et de la cité, non une religion d'Etat unitaire. Elle est tolérante par nature, car elle n'est pas prosélyte : les dieux étant des divinités de la cité, vouloir convertir à leur culte reviendrait à considérer tout le monde comme un concitoyen.

Elle possède un aspect initiatique. Elle est une religion des œuvres (le sacrifice est une œuvre). C'est au départ une religion cosmique, formée dès le paléolithique, remaniée ensuite, au néolithique final, sous l'effet d'une différenciation de la société en classes et en lignages, selon le modèle trifonctionnel mis au jour par Georges Dumézil (souveraineté politico-juridique et magico-religieuse, fonction guerrière, monde de la production et de la reproduction), et enfin transformée encore, à l'époque « héroïque », lorsque les formes de fidélités non familiales commencent à prévaloir sur la simple morale lignagère (ainsi quand le héros Arjuna, avatar d'Indra dans l'épopée védique, affronte des membres de son lignage pour rester fidèle à son seigneur, ou quand le Romain Manlius Torquatus n'hésite pas à faire condamner son fils à mort pour insubordination sur le champ de bataille, pour ne citer là qu'un schème narratif particulièrement riche d'enseignements). Pendant au moins six mille ans, ce paganisme constitua la religion de nos ancêtres. Soutien spirituel de son temps, il marqua l'histoire bien après son apparente disparition, puisque ses survivances ont inspiré, directement ou sous des formes superficiellement christianisées, non seulement d'innombrables traditions populaires, mais encore les fondements de notre droit, en même temps que les principes politiques des empires médiévaux (byzantin, carolingien et romain-germanique).

Il me semble que, pour comparer paganisme et christianisme, il faut bien les connaître l'un et l'autre. Elevé dans une religion catholique qui ne m'a pas laissé que de mauvais souvenirs, mais au « paysage » mental et spirituel de laquelle je me suis rapidement senti de plus en plus étranger, je me suis formé à la lecture des mythes grecs et de la théologie des Vieux-Romains, à celle des hymnes du Rig-Véda et de l'épopée homérique, de la Théogonie d'Hésiode, de l'Avesta, de l'Edda poétique, de la Völuspä, de la Lokasenna et de la Gylfaginning, du Mabinogi, de l'Oidhe Chloinne Tuireann, du Tàin Bo Cuailnge, etc. Permettez-moi de vous dire qu'en comparaison de ces milliers de mythes, de schèmes narratifs, de formulaires traditionnels, d'enseignements spirituels et moraux, le message évangélique m'est apparu d'une assez consternante pauvreté. Je sais bien que la foi transfigure tout : la montagne d'études exégétiques à laquelle ce message a donné naissance en témoigne. (Friedrich Georg Jünger disait aussi : « L'ingéniosité croît là où le sens décroît »). Il reste qu'à la sombre histoire du sacrifice d'Abraham, je préfère celle des parties de dés qui opposent Shakuni et Yudhishthira dans le Mahabharata ou celle du serpent Nidhhogr rongeant les racines d'Yggdrasill, de même qu'aux paraboles évangéliques je préfère le récit du démembrement d'Ymir, celui des deux batailles de Mag Tured

ou celui de la promotion des Nâsatya védiques liée à la décapitation de Vishnu, qui trouve son parallèle en Scandinavie dans la décapitation de Mimir et la fabrication de Kvasir. Il ne s'agit pas là seulement de beauté du récit. Il s'agit bien plutôt de dégager de ce récit une leçon qui fasse sens dans la vie quotidienne. Or, pour ne donner que quelques exemples, dans l'étude de l'ancien cosmologie des trois cieux, dans le schème narratif de la « traversée de l'eau de la ténèbre hivernale », dans l'histoire de la guerre de fondation des Ases et des Vanes qui, comme la guerre sabine à Rome, oppose la troisième fonction aux deux autres avant de les réunir toutes les trois dans une indissociable unité organique, dans les hauts faits des jumeaux divins qui sont, avec le ciel diurne (**dyéw-*) et l'aurore, parmi les divinités dont la désignation et la signification se laissent le mieux reconstruire par la méthode comparative, dans l'histoire des « mutilations qualifiantes » d'Odhinn et de Thorr que l'« histoire » romaine a retransposés dans les personnages d'Horatius Coclès et Mucius Scaevola, je trouve une telle leçon et un tel sens, que je ne trouve ni les évangiles canoniques ni dans les ingénieux développements de la patristique.

Vous m'interrogez sur ce que je veux « fonder ». Je ne veux rien fonder, mais seulement *faire fond*, c'est-à-dire ne pas me couper de la source initiale – opérer un *recours*, et non pas un *retour*. Je suppose que cette idée de tradition ne vous est pas étrangère, même si nous ne nous rattachons pas à la même ! En me rattachant à un stade de la culture européenne antérieur au christianisme, qu'il s'agisse de l'Europe méditerranéenne, si riche en réalisations de toutes sortes, ou de cette Europe du Nord où l'on construisait des sanctuaires mégalithiques bien avant les pyramides d'Egypte, et des observatoires astronomiques bien avant Babylone et Sumer, je ne crois pas non plus tomber dans le passéisme. Je sais très bien que, si l'esprit parle toujours, les formes qu'il emprunte ne reviennent jamais identiques. Mais au fond, et c'est sans doute cela le plus important, ma conviction la plus profonde est que cet univers se suffisait en quelque sorte à lui-même, et qu'il aurait pu de lui-même poursuivre sa trajectoire propre. Pour dire les choses autrement, la question que je me pose (et que je vous pose) est celle-ci : au-delà des variations toujours renouvelées du génie inventif des hommes, qu'est-ce que le christianisme a apporté que le monde ignorait avant lui ? Qu'a-t-il apporté de plus et de meilleur que la pensée présocratique et la théologie védique, la philosophie et la tragédie grecques, la théologie romaine et l'épopée celtique, la civilisation du Bel Age du Bronze nordique et l'univers des sagas scandinaves, auraient ignoré ? Que dit-il fondamentalement de plus et de meilleur qu'Aristote ou Platon, Cicéron ou Sénèque, Pindare, Virgile, Démosthène ou Tacite ? Vous me répondrez sans doute : la possibilité, donnée à l'homme pour la première fois, de faire son salut. Et de fait, la diffusion en Europe de cette croyance, apparemment née sur le pourtour méditerranéen, selon laquelle l'âme humaine, déchue et emprisonnée dans la matière, ne peut être « rachetée » que par l'intercession d'un Dieu sauveur, représente bien une innovation : les dieux du paganisme ne consolent pas par la promesse d'une rétribution compensatrice dans l'au-delà ; ils réconfortent par ce qu'ils sont. Mais cette réponse est pour moi dépourvue de sens. J'y vois tout au plus la justification d'une conduite morale (bien se conduire pour être « sauvé »), mais une justification qui relève déjà de l'utilitarisme. S'inscrivant dans la visée du salut, la vertu perd en effet de ce qui la fonde. C'est pourquoi ma réponse à cette même question serait plutôt : ce que le christianisme comporte de bon existait avant lui, tandis que ce qu'il apporte de nouveau n'est pas bon.

Le grief essentiel que vous avez contre le christianisme, c'est d'avoir désenchanté le monde par la notion d'un Dieu créateur qui est l'Etre même, d'avoir dissocié l'Etre du monde, condamné ce monde au moindre être, substitué au sacré de la mythologie, qui imprégnait toutes choses, la sainteté d'un Dieu qui sépare la créature du créateur (« sanctus » vient de « sancire » : séparer). Est-ce bien le cœur de votre procès contre le christianisme ?

Le cosmos du paganisme est un ordre harmonieux, qui ordonne dans une totalité parfaite l'infinité des formes du possible auxquelles la *physis* donne réalité. Ce cosmos qu'« aucun dieu n'a créé » est « le même pour tous » (Héraclite, fragm. 30), ce qui signifie que tous les êtres, animaux, humains ou divins, y sont également rattachés. Il est ce par quoi toute existence, toute présence devient possible. Il est aussi ce grâce à quoi les facultés humaines peuvent viser elles-mêmes à l'harmonie, qu'il s'agisse de l'harmonie de soi, en visant à l'excellence par la pratique des vertus ou par la *theoria* (la vie contemplative), ou de celle des œuvres que l'homme réalise comme autant de contributions ou de reflets de l'harmonie de l'Etre. Etant éternel, il ne peut avoir de finalité ou de but. Il peut seulement *être* : « Toute puissance se rassemble en lui, et c'est en prenant conscience de son appartenance au cosmos que l'homme peut développer ce qu'il y a de divin en lui »[1]. Le paganisme naît ainsi d'une méditation sur le monde, sur la

1. Kostas Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, Champ libre, Paris 1983, p. 25.

place que l'homme y occupe, sur le fait qu'il y a quelque chose dans le monde et non pas rien, et ce à partir du regard que peut porter sur le monde celui qui se livre à la pensée méditante et réfléchie.

L'Etre est unité en deux sens : unité du principe actif qui ramène à soi comme unique la multiplicité des éléments et, d'autre part, cette même multiplicité comme ramenée à l'unité en tant que forme déterminée de ce principe (unité qui produit et unité produite). Le paganisme est lui-même pensée de l'unité et de la totalité du monde, considérées dans leurs différents niveaux : union sans confusion. Vision, par conséquent, qui se donne d'emblée à saisir comme anti-réductionnisme (le tout est plus que la somme de ses parties) et qui inspire une conception essentiellement unitaire de l'être individuel en même temps qu'une conception solidaire de la vie sociale.

Avec Heidegger, j'oppose donc l'ontologie, qui est pensée de l'Etre en tant qu'Etre, à la métaphysique, où la question de l'Etre est directrice, mais non fondamentale, parce qu'elle n'est posée qu'à partir d'une interrogation sur la présence de l'étant présent et la raison d'être de cet étant (comme lorsque Aristote demande : « *ti to on hè on ?* », « qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant ? », et non : « qu'en est-il de l'Etre en tant qu'Etre ? »). Dans une telle perspective, il ne saurait y avoir de création *ex nihilo*. Les religions indo-européennes comportent des mythes cosmogoniques du commencement, mais ces commencements ne sont en général que des débuts de cycles qui s'enchaînent éternellement les uns aux autres. Le cosmos païen n'est pas un cosmos créé par Dieu, mais bien plutôt ce qui permet aux dieux d'exister. Il est une émanation de l'Etre. Dans la pensée indienne, l'Absolu (Prajapati) souffre d'incomplétude. Il engendre le monde comme pour se réaliser, pour prendre en quelque sorte connaissance de lui-même, et c'est pourquoi il se divise, donnant ainsi naissance aux singularités. Proclus, dans ses *Dix-huit arguments contre les chrétiens*, dit très justement que si la création est une preuve de la bonté de Dieu, cette création doit avoir existé de tout temps et être éternelle comme lui. Dans le christianisme, au contraire, la création est évidemment indispensable, et c'est pourquoi la question de l'Etre n'est posée qu'à la lumière d'une interrogation portant sur elle : Dieu est l'Etre incréé qui a créé le monde (*ens creatum*). Cela revient, comme je l'ai dit, à poser l'Etre sous l'horizon de l'étant, et de surcroît dans la perspective approximative et simpliste d'une pure relation de cause à effet. Dieu n'est plus alors que la cause première de tout étant, c'est-à-dire l'étant suprême. Il est un principe explicatif, une raison d'être – il n'est plus l'Etre.

Cette non-dissociation, caractéristique du paganisme, entre l'être créé et l'être incréé se retrouve encore aujourd'hui dans un certain nombre de doctrines religieuses ou spirituelles orientales (du bouddhisme zen au taoïsme, du Vedânta à l'hindouisme), dont le point commun est précisément la non-dualité entre la substance de Dieu ou de l'Absolu et celle du monde. Ces religions, qui mettent généralement l'accent sur la voie de la connaissance plus que sur celle de la dévotion, reconnaissent un absolu non personnel. En Inde, le mot *atman* désigne aussi bien « soi-même » que le « Soi ». En Occident, le non-dualisme a surtout survécu par l'intermédiaire de l'hellénisme alexandrin et néo-platonicien (Plotin, Porphyre, Jamblique, Syrianus, Proclus, Damascius, etc.), si proche lui-même de la pensée des Upanishads et qui, après l'instauration du christianisme comme religion d'Etat, s'orientera nettement vers la défense du paganisme. Tout ce que dit Plotin sur l'âme du monde et les âmes individuelles qui n'en sont que des aspects, par exemple, témoigne d'un désir de restituer l'unité harmonieuse de l'Etre. De même, la façon dont il définit l'ascension de l'âme individuelle vers l'Un est très proche de certains propos de Jean de la Croix ou de Maître Eckhart. Toute sa doctrine repose sur le principe d'une intuition générale, bien différente de l'intelligence analytique de Platon ou d'Aristote, proche plutôt de la sympathie universelle des stoïciens et qui annonce déjà la théorie de Leibniz. Pour Plotin, la connaissance sympathique est la forme véritable de la connaissance, dont la connaissance intellectuelle, analytico-rationnelle ou purement conceptuelle, n'est qu'une forme dégradée. Cette tendance à la non-dualité se retrouvera par la suite dans un certain nombre d'expériences mystiques, avant de réapparaître de nos jours dans le cadre de certaines avancées de la science contemporaine (je pense ici à des notions comme celles de champ unifié en physique quantique ou de champ morphogénétique en biologie, mais aussi au « polythéisme d'âme » exploré en psychologie par James Hillman, à l'idée jungienne de « synchronicité », c'est-à-dire de coïncidence signifiante entre un événement psychique et un fait physique extérieur, etc.). Maître Eckhart va jusqu'à dire : « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ». Le non-dualisme n'est pourtant pas du panthéisme. Son mouvement reste en effet apophatique : il conserve à l'Etre son ineffabilité, au-delà des contraires. Il donne à l'homme la possibilité d'accéder au divin, mais il ne fait pas de l'homme un être divin. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsque vous parlez d'un « sacré de la mythologie » qui imprégnerait « toutes choses », votre formulation est fautive. Le sacré païen peut être certes en toutes choses, mais il ne s'ensuit pas que toute chose soit sacrée, car il ne peut y avoir de sacré

que pour autant que certaines choses – et même la majorité des choses – ne sont *pas* sacrées. Le sacré, en d'autres termes, implique le profane comme sa délimitation propre.

J'ai voulu insister sur ce point, car on réduit trop souvent l'opposition entre paganisme et christianisme au contraste entre polythéisme et monothéisme. Certes, ce contraste est important car, en la plaçant à un niveau divin, le polythéisme sacralise en quelque sorte la diversité, en même temps qu'il lui donne la possibilité de se renouveler toujours davantage. Dans une belle formule, Pindare va jusqu'à définir Dieu comme la multiplicité quand elle présente un visage. Le polythéisme s'avère par là naturellement hospitalier pour l'altérité. John Stuart Mill disait d'ailleurs que lorsqu'on part de l'expérience pure, on aboutit nécessairement au polythéisme, et l'on retrouve la même observation chez Max Weber : « Si l'on se place purement sur le terrain de l'expérience, on n'accède pas à un dieu *unique* – et, me semble-t-il, encore moins à un dieu de bonté –, mais au polythéisme ». Pourtant, l'opposition entre polythéisme et monothéisme n'est pas, selon moi, ce qu'il y a de plus fondamental. Le christianisme, surtout dans sa variété catholique, n'est pas un monothéisme radical (ce qu'ont souvent remarqué les musulmans et les juifs). Le culte marial et celui des saints, pour ne rien dire de la thématique trinitaire, lui donnent parfois l'apparence d'une sorte de polythéisme inconscient ou dégradé. A l'inverse, nombre d'auteurs païens ont regardé les dieux comme autant de figures d'un divin unitaire. Aristote écrit : « Bien que Dieu soit unique, il est appelé de plusieurs noms à cause de la multiplicité de ses attributs qui font en quelque sorte de lui autant d'êtres divers ». Platon dit que le Dieu bon a créé les dieux célestes, qui sont ses manifestations. Xénophane le qualifie de « plus grand parmi les dieux ». Cicéron parle au singulier de Dieu ou du divin. Sénèque et Plutarque insistent sur l'unité divine. Marc-Aurèle parle d'un seul Dieu, assimilable à l'âme du monde et « répandu partout » (*Pensées*, VII, 9). Au fil des siècles, nombre de divinités païennes se sont aussi vu assigner le statut d'hypostases (comme en Iran, lorsque Zoroastre exalta Ahura Mazdâh en faisant des autres dieux, les six Amesha Spentas ou « Immortels bienfaisants », des entités abstraites qui en représentaient autant d'aspects), et je ne parle même pas ici des effets du syncrétisme. Peut-être serez-vous tentée de voir là une sorte d'« évolution » (préchrétienne) vers le monothéisme chrétien, mais ce serait une erreur. Le polythéisme s'inscrit en effet toujours sur fond d'hénothéisme : les dieux ne sont pas confondus avec l'Etre, et c'est pourquoi ils sont eux-mêmes soumis à la loi du Destin.

Notre débat ne porte donc pas fondamentalement sur la question du nombre des dieux que l'on vénère – c'est aussi pourquoi le paganisme ne saurait consister aujourd'hui à restituer d'anciens panthéons –, mais bien plutôt sur l'acceptation ou le refus de cette distinction entre être créé et être incréé qui apparaît au fondement du dualisme chrétien. C'est d'ailleurs dans cet esprit, me semble-t-il, que Marc Augé a pu dire que, sur trois points au moins, le paganisme « se distingue radicalement du christianisme dans ses diverses versions. Il n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui, d'une part, relativise l'opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s'inscrit, d'autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture : il postule que tous les événements font signes et tous les signes sens »[2].

Bien entendu, lorsque je parle de dualisme chrétien, je n'ignore pas que celui-ci n'a rien à voir avec des formes plus extrêmes (et fort différentes) de dualisme, tel le dualisme des gnostiques ou des manichéens, que le christianisme a combattues depuis le milieu du IIe siècle. Le dualisme dont je parle est celui qui découle de la théologie de la création, et qui a des effets immédiats sur la nature de l'homme et sur son rapport au monde. Avec le christianisme, l'esprit et le monde qui, dans le paganisme, vont de pair, se séparent ontologiquement. Il y a désormais un avant le monde et un après sa création. De plus, le monde ne saurait avoir le statut de perfection de celui qui l'a créé par un effet de son libre vouloir. N'étant pas une émanation de Dieu, il n'ajoute rien à sa perfection. Dès lors, il ne représente plus qu'un état transitoire, qui a commencé et qui aura une fin, un simple lieu où l'homme est appelé à faire son salut : « Elle passe, la figure de ce monde » (1 Cor. 7, 31). C'est une dévaluation fondamentale. La création peut bien être déclarée « bonne » (Gen. 1, 31), elle n'est telle que parce qu'elle sort des mains du créateur, en comparaison duquel elle n'est qu'imperfection. Le monde est affecté d'un moindre être parce qu'il est transformé en créature, en *objet* d'une création dont la volonté de Dieu est la cause. Comme l'écrit Papaioannou, « toute créature est, de soi, ainsi faite qu'elle puisse être ramenée au néant, puisqu'elle ne possède pas, en elle-même, aucune possibilité de persister dans l'Etre ».

2. *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris 1982.

D'une certaine manière, la dévaluation du monde est encore accentuée par l'Incarnation. On oublie trop souvent, en effet, que l'histoire du christianisme commence avec une erreur judiciaire – la condamnation à mort et l'exécution d'un innocent. Si les hommes n'étaient pas encore convaincus que ce monde-ci est « injuste », la Crucifixion le leur démontrerait avec une force extraordinaire, car peut-on imaginer plus grande « injustice » que celle que représente la mise à mort de Dieu au nom d'une justice purement humaine ? On ne peut dès lors s'étonner de l'hostilité des premiers chrétiens pour un monde dont ils se tenaient à l'écart, parce qu'ils le regardaient comme l'*injustice* même. Etre ami du monde, c'était pour eux être l'ennemi de Dieu (Jacques 4,4).

La continuité reliant l'homme au cosmos est alors brisée. De même que Dieu transcende absolument ses créatures, l'homme, quoique pécheur, est lui-même posé comme n'appartenant pas seulement au monde parce que seul titulaire d'une âme qui lui vient de l'Esprit. Le monde n'est plus alors que son provisoire séjour, le décor dans lequel il doit faire son salut en se préparant à une vie éternelle dont le cosmos ne sera plus le cadre. Objet de Dieu, il est institué par lui comme détenteur d'une supériorité de fait par rapport à un monde qui n'est que matière, et non plus esprit. Dieu le dit sans ambages à Adam et Eve : « Emplissez la Terre et soumettez-la » (Gen. 1, 28). L'homme se trouve ainsi coupé en deux. Il appartient au monde par son corps, mais par son âme il ne lui appartient pas. D'un même mouvement, l'âme est séparée du corps, comme l'homme est séparé de la nature et le monde séparé de Dieu. Et cette séparation s'inscrit dans une visée strictement hiérarchique : l'âme est supérieure au corps comme l'homme est supérieur à la nature, et comme Dieu est supérieur au monde. Le corps, la nature et le monde s'en trouvent automatiquement diminués, réprouvés, regardés comme autant d'incitations à la « tentation », c'est-à-dire au péché. Ainsi se trouve rompue la belle harmonie antique, l'équilibre vital fondé sur l'unité profonde de l'être humain, la communion de l'homme et du monde, et l'univocité de l'Etre. Le divin païen s'identifiait à l'Etre éternel qui prend figure dans la clarté des sens et de l'esprit, offrant à l'homme sa respiration spirituelle. Le divin chrétien renvoie au Tout Autre, car le fossé entre le monde et Dieu, comme entre l'homme et le monde, ne pourra jamais être comblé. Dans le paganisme, le monde des hommes était en parfaite continuité avec l'univers divin, alliant solidairement, mais sans les confondre, le visible et l'invisible. Dans le christianisme, une césure fondamentale se trouve posée d'emblée, inaugurant, par-delà le jeu subtil de l'immanence et de la transcendance, toute une série de dichotomies artificielles – entre l'âme et le corps, la matière et l'esprit, l'ici-bas et l'au-delà, le spirituel et le temporel, etc. – qui vont pendant des siècles empoisonner la pensée occidentale, et auxquelles on n'échappera trop souvent que par un monisme tout aussi désespérant, consistant à ne retenir que l'un des termes de l'alternative, en potentialisant ainsi la révolte du terme refoulé.

Le paganisme, d'autre part, est avant tout une pensée de l'espace, qui tend à analyser la temporalité en termes spatiaux (comme lorsque, aujourd'hui encore, nous parlons d'un « espace de temps »). Dans une telle conception, espace géographique et espace cosmique se rejoignent, la temporalité étant perçue comme essentiellement cyclique ou « sphérique », à l'image de ces cycles naturels qui sont toujours semblables et toujours différents (le vieux mot scandinave *àr*, « année », signifie aussi « moisson »). Au contraire, c'est d'abord le temps que la pensée issue de la Bible met au cœur de l'existence. Le Dieu de Moïse n'est pas un Dieu contemplant un cosmos éternel existant indépendamment de lui, mais un Dieu créateur, ayant tiré le monde du néant et le maintenant dans l'existence par un acte de pure volonté, un Dieu qui se manifeste comme sujet vivant par l'acte éminemment *historique* d'une Alliance le reliant à un peuple élu par lui pour éclairer le reste du genre humain. Le récit de la création proclame déjà la sainteté première du temps, sainteté qui est le reflet direct de la sainteté divine. Dans la Cabbale, le *Sépher Yetsirâh* (Livre de la Création des formes) explicite remarquablement cette prééminence du temps sur l'espace : une fois installée dans le temps, l'histoire ouvre le drame du positif et du négatif, du bien et du mal, dont la mise en mouvement déclenche le déploiement des directions de l'espace. Mais en même temps, le temps est progression. Il a un sens, et ce sens est d'aboutir à sa propre abolition-transfiguration, à son autonégation dans un mouvement vectoriel censé restituer les conditions de l'Eden sans la possibilité d'une répétition de la Chute, c'est-à-dire pour l'éternité. Dans le judaïsme, qui a particulièrement exploité ce thème, le chabbat est à la fois coupure et accomplissement du temps, sanctification du temps et préfiguration du monde messianique qui verra l'abolition de toute temporalité : il possède une sainteté pareille à celle du monde à venir. (Vous noterez, au contraire, que chez Spinoza, le *deus sive natura* a comme attribut l'espace, la possibilité de s'étendre, tandis que le temps n'est qu'une notion accessoire du mouvement).

Vous me direz que le christianisme est bien loin de la Cabbale, et vous aurez raison. Pourtant, il privilégie lui aussi le rapport à la temporalité, et d'une façon qui lui fait en quelque sorte emprunter la voie qui conduira à l'idéologie du

progrès. Cette idéologie, il l'annonce même doublement. D'abord en posant une conception linéaire, vectorielle, de l'histoire ; ensuite, en postulant que l'humanité préchrétienne était dans un état d'incomplétude, que la Révélation a comblé.

Acquiescer à l'Eternel Retour, dans le paganisme, c'était dire « oui » à l'Etre. Avec le christianisme, la dévalorisation du modèle cosmique a pour conséquence la survalorisation de l'existence historique. Mais en même temps, cette histoire est doublement bornée par un début et une fin absolues. Dès lors, elle est orientée, elle se voit assigner une direction : née de la faute d'originelle, elle se dirige vers la fin des temps, qui verra la venue en gloire du Christ et le Jugement dernier. L'esprit déserte le monde pour s'incarner dans le temps et l'histoire, qui deviennent le lieu d'accomplissement d'un principe de salut. Le christianisme implique une conception providentialiste de l'histoire. La philosophie de l'histoire de saint Augustin, par exemple, est la négation radicale de la conception cyclique du temps. L'histoire devient un plan englobant qui conduit l'humanité tout entière vers un but suprême, en vertu d'une logique immanente identifiée au plan divin. Tandis que le monde cesse d'être signifiant par lui-même, c'est l'histoire qui revêt un sens, et ce sens tient à la direction qui lui est assignée en vue de sa fin. C'est ce que constate encore Kostas Papaioannou quand il écrit : « L'idée du progrès, tout aussi bien que celle de l'historicité de l'homme comme caractère fondamental de sa structure, n'ont été introduites dans la philosophie qu'avec le christianisme. Pour les Grecs, ce qui a été est ce qui sera, et ce qui se fait est ce qui se fera encore [...] Le temps cosmique, qui se déroule en circuit fermé, revenant incessamment sur soi-même, c'est-à-dire le temps de la périodicité céleste, était considéré comme le seul symbole de l'éternité salutaire. Dans le mouvement circulaire, la pensée grecque a vu l'expression directe de la divinité de l'éternité et de la perfection du cosmos [...] Dans ces conditions, il n'y a pas véritablement d'avant et d'après ; l'homme est essentiellement imperméable à une histoire qui, si elle forme ses conditions d'existence, ne change rien à sa destinée profonde ». Et encore : « Seule la tradition judéo-chrétienne cherche à comprendre le passé et l'avenir en tant que perspectives ordonnatrices de l'existence, et à montrer dans l'histoire la révélation et la réalisation d'un ordre de fins transcendantes à celles de la nature et du cosmos »[3].

3. Op. cit., pp. 49 et 54.

De même, avec l'Incarnation, c'est encore l'idée d'un progrès dans l'évolution des croyances religieuses qui se fait jour. Si le christianisme est fondé à apporter au monde la « vérité », c'est que sans lui le monde est en quelque sorte mensonge, déni, ignorance ou oubli de cette vérité. L'Incarnation marque donc bien une césure radicale. L'histoire de l'humanité peut désormais s'appréhender en « âges » successifs, au cours desquels elle s'élève de l'ignorance à la vérité.

Les conséquences, là encore, sont considérables. Dans toutes les religions traditionnelles, c'est-à-dire païennes, l'orientation décisive provient du passé : l'origine fait autorité – c'est, étymologiquement, le double sens du mot *archè*, l'« archaïque » qui commande en tant que tel. Mais dans le christianisme, Dieu n'appartient pas seulement à l'origine, fût-ce celle de la création. Loin d'avoir agi une fois pour toutes dans le passé, il se manifeste constamment dans l'histoire. Il s'incarne lui-même dans cette histoire, agissant constamment dans le présent en fonction d'un avenir à dévoiler. Et comme l'histoire est censée s'acheminer vers le Jugement dernier et que la vie future prime absolument la vie terrestre, l'orientation décisive devient alors celle de l'avenir. En outre, comme je l'ai déjà dit, le monde n'est plus doté de sens une fois pour toutes. Hier signifiant de part en part, recélant de par lui-même toutes les compossibilités de l'Etre, à commencer par le sacré, il se trouve « désenchanté ». (Le seul arbre que l'on puisse encore vénérer dans le christianisme est le bois équarri sur lequel serait mort le Rédempteur). Le monde devient muet et, du même coup, *problématique*. Suscitant un doute existentiel, la ruine de l'univers théophane entretient l'angoisse chez un homme qui ne peut plus « trouver son support dans le sentiment parfait de l'harmonie qu'éveillait autrefois le cours objectif du cosmos » (Papaioannou). Etant désenchanté, le monde doit sans cesse être interprété et réinterprété, construit et reconstruit, transformé et arraisonné, c'est-à-dire assujetti à la volonté de l'homme, « maître souverain » de la nature et de la Terre. La rupture vis-à-vis de la tradition devient alors possible, mais aussi nécessaire, puisqu'elle seule permet d'élaborer un projet nouveau. Mais du même coup, la tentation devient grande pour l'homme de ne plus faire résider le sens qu'en lui-même, c'est-à-dire de prendre la place de Dieu. Et de fait, grâce à la distinction du temporel et du spirituel, toutes les activités humaines se poseront bientôt comme autonomes et profanes. Même le roi très-chrétien, souverain « de droit divin », ne pourra plus relier à lui seul le visible et l'invisible, car seul le Christ, qu'il ne saurait égaler, a été à même d'incarner simultanément les deux mondes.

On voit par là qu'avec le christianisme, on entre déjà, au plan théologique, dans le domaine de l'individualisme. Pour un chrétien, en effet, la communion de l'homme avec le divin ne résulte pas d'une fusion sans confusion du visible et de l'invisible, c'est une communion personnelle impliquant la distinction fondamentale des personnes. D'où la doctrine du salut individuel : l'homme a beau vivre en société, c'est finalement lui seul, en tant qu'individu, qui sera sauvé ou damné. Le Dieu chrétien habite la conscience individuelle, comme source de valeurs que toutes les consciences sont censées également reconnaître. Alors que le paganisme cherche l'esprit du côté de l'objet, non du sujet, alors que le païen ne regarde pas tant à l'intérieur de lui-même, mais place avant tout son regard dans la lumineuse grandeur de l'Etre, le Dieu chrétien intériorise la valeur. Désormais, la valeur se rapporte au for intérieur, créant ainsi le champ d'une subjectivité dévorante. C'est en se retirant en lui-même, dit saint Augustin, que l'homme peut entrer en relation avec Dieu. Descartes en tirera la leçon : *cogito, ergo sum*. De cette métaphysique de la personne fondée sur l'idée de salut individuel découle la doctrine chrétienne d'une âme immortelle, mais non pas éternelle. Si elle était une essence éternelle, elle devrait en effet aussi préexister à l'existence du corps. Ainsi, dans la Bhagavad-Gîta, l'âme représente-t-elle l'émergence d'un étant singulier auquel elle préexistait, soit dans un autre étant (transmigration), soit dans l'Absolu *indivis*. Ici, les êtres ne sont pas une parcelle de la substance divine, ils ne résultent pas d'une individualisation de l'Un, mais de la création d'êtres nouveaux qui ne préexistaient d'aucune façon à leur existence singulière. Et ces êtres sont tous ontologiquement identiques, parce que leur âme est partout la même. Singulière idée, qui contraste grandement avec ce passage des *Ennéades* où Plotin écrit : « Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils ; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à l'âme du monde, tellement leur langage s'égare » (II, 9, 18). Ou encore : « D'après eux les hommes, même les plus méchants, ont une âme immortelle et divine, et le ciel entier, avec ses astres, ne possède pas d'âme immortelle ! » (II, 9, 5).

Les divinités tutélaires du paganisme protègent surtout des familles, des lignages, des corporations ou des collectivités, rarement des individus. C'est en ce sens que, selon le mot de Fustel de Coulanges, la cité antique constitue avant tout une « association religieuse ». « *Dignus Roma locus, quo deus omnis est* », dit Ovide. La royauté sacrée, qui apparaît chez les Indo-Européens plusieurs millénaires avant notre ère, n'a pas d'autre origine. A Rome, l'empereur est le sacrificateur suprême : c'est lui qui sacrifie à Jupiter capitolin. Le nom même d'Auguste vient d'*augere*, « augmenter, faire croître ». Ainsi, lorsque l'empereur Auguste associe le culte de son *genius* à celui qu'on rendait aux dieux, il transpose à l'échelle de la Ville le culte domestique, devenant alors *pater patriae*. Dans ces conditions, refuser de sacrifier aux dieux revient à déroger à la religion de la patrie, à trahir la cité. Obéissant à un Dieu jaloux, qui ne peut exister qu'à la condition de supprimer tous les autres, les premiers chrétiens se rendirent coupables de cette trahison. Ils étaient ce faisant dans leur logique, qui disjoint identité individuelle et identité sociale, vie publique et vie privée. Quand Jésus dit qu'il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, au-delà même des ambiguïtés de la formule (il conviendrait de savoir ce que César a donné qui doive lui être « rendu »), il introduit, par ces seuls mots, une césure jusque-là impensable entre la religion et la vie de la cité. Laissant entendre que celles-ci relèvent de logiques qui peuvent être dissociées, il proclame l'indépendance de l'existence individuelle fécondée par la foi. En un mot, il justifie le droit de sécession – sinon, lorsque c'est nécessaire, le devoir de subversion. Les Romains ne s'y tromperont pas, qui n'ont jamais persécuté les chrétiens pour leur foi, mais seulement sanctionné de mauvais citoyens. Un auteur comme Daniel-Rops admet lui-même que, dans l'empire romain, les chrétiens ont longtemps constitué « un germe de désagrégation qu'un gouvernement ne peut pas tolérer »[4]. Dans son traité *De la couronne*, Tertullien enjoint aux soldats chrétiens de se faire déserteurs. Dans le traité *De l'idolâtrie*, il leur interdit d'occuper un emploi dans la fonction publique. « C'est à cause de la folie des Galiléens, dira l'empereur Julien, que tout faillit être bouleversé » (Lettre 83). Tout changera, bien entendu, lorsque que Constantin, par l'édit de Milan (314), aura instauré le christianisme comme religion d'Etat : la même année, le concile d'Arles décidera que tout chrétien déserteur doit être excommunié. Le chrétien se verra alors enjoindre d'être bon citoyen, mais à la condition que les lois civiles, même ordonnées au bien commun, ne contredisent pas la morale chrétienne. L'individu « hors du monde » se transformera en individu « dans le monde », mais son adhésion à la cité restera donc toujours conditionnelle.

S'ajoute à cela l'universalisme chrétien. L'Eglise se veut « universelle » – c'est le sens même du mot « catholique » (gr. *katholikos*). Peuples et nations ne sont pour elle que les régions du futur royaume du Christ, le monde ayant pour

4. *L'Eglise des apôtres*, p. 414.

ultime finalité d'être unifié sous l'horizon de la même foi. Il ne s'ensuit pas que l'Eglise soit incapable de reconnaître les différences entre les cultures, mais elle les subsume sous une histoire unitaire, homogène, qui constitue l'histoire du salut. Or, une telle démarche n'est possible, là encore, qu'à la condition de dissocier la religion de la culture, c'est-à-dire de faire de la religion une « superstructure » qui pourrait recouvrir toutes les cultures, sans les transformer ni être transformée par elles. Rêverie qui fait paradoxalement tomber dans un naturalisme réprouvé par ailleurs, tant il est vrai qu'il n'y a qu'au niveau biologique que des règles déterminant les comportements – ce que Lévi-Strauss appelle des « règles comme règles » – peuvent être communes à l'espèce entière.

Dans une telle perspective, l'homme ne varie que dans la contingence. Ontologiquement, il est toujours et partout le même, et c'est cette identité qui constitue chez lui le niveau essentiel. Il en résulte que le christianisme, plaçant l'accent sur le Même, éprouve le plus grand mal à reconnaître l'Autre dans ce qu'il a de plus irréductiblement singulier. Son intolérance n'a pas d'autre origine. Parlant au nom d'un Dieu unique, véhiculant une vérité unique, il ne peut admettre qu'on diverge sensiblement par rapport à sa norme. Cela ne veut certes pas dire que tous les chrétiens sont intolérants, ni que les païens sont nécessairement des anges. Je tiens compte des passions individuelles, et aussi des circonstances propres à certaines époques ! Il n'en reste pas moins qu'il sera toujours plus aisé de trouver dans la pensée chrétienne, plutôt que dans la pensée païenne, une légitimation à l'exclusion ou à la suppression de l'Autre. Le christianisme est ici redevable de ses sources bibliques. A l'origine, on le sait, les Hébreux ne pratiquaient pas le monothéisme, mais la monolâtrie, ainsi que le montre le pluriel divin Elohîm, employé par la Genèse dans l'une de ses deux plus anciennes sources (« Elohîm déclare : Voilà que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous », Gen. 3,22). Rancunier et jaloux, leur Dieu interdisait qu'on rende un culte à ses concurrents : « Il se venge, Iahvé, de ses adversaires, il garde rancune à ses ennemis » (Nahum 1,2). (Une interprétation du Midrach dit que l'expression « autres dieux » signifie que les idoles « rendent autres » ceux qui leur rendent un culte). Le même Dieu, par la suite, justifiera par la nécessité de lutter contre l'« idolâtrie » une série sans fin d'exterminations et de massacres : « Des nations nombreuses tomberont devant toi [...] Iahvé ton Dieu te les livrera et tu les battras. Tu les dévoreras par anathème. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce » (Deut. 7,1-2) ; « Tu dévoreras tous ces peuples que Iahvé ton Dieu te livre » (Deut. 7,16) ; « C'est peu à peu que Iahvé détruira ces nations devant toi [...]

Il livrera leurs rois en ton pouvoir et tu effaceras leur nom de dessous les cieux : nul ne tiendra devant toi, jusqu'à ce que tu les aies exterminés » (Deut. 7,22-24) ; « Va, frappe Amaleq, voue-le à l'anathème avec tout ce qu'il possède, sois sans pitié pour lui, tue hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et brebis, chameaux et ânes » (1 Samuel 15,3). On pourrait multiplier les citations. Imagine-t-on un dieu païen prescrivant de telles choses ? Evidemment non : indifférent au nombre des dieux, le paganisme garantit la liberté religieuse, car il ne voit pas d'atteinte à la vérité dans la religion des autres. Vous me direz alors que le christianisme est précisément venu abolir l'« ancienne Loi », en lui substituant un « message d'amour ». Mais que penser du fanatisme de l'Apocalypse, écrit judéo-chrétien faussement attribué à l'apôtre Jean, que les Actes décrivent d'ailleurs comme un illettré (4,13) ? Que penser de la triste leçon de la parabole des mines, où Jésus évoque la rigueur du Juge envers ceux qui l'auront repoussé : « Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence » (Luc 19,27) ? La vérité est que l'Eglise n'a cessé, aussi longtemps qu'elle en eut le pouvoir, de combattre par tous les moyens ceux qui ne pensaient pas comme elle. Alors que le paganisme ignorait jusqu'au sens du mot « hérésie », l'empereur Théodose publia en moyenne, durant son règne, un édit par an pour faire la guerre aux hérétiques. Ammien Marcellin raconte comment l'empereur Julien enjoignit aux évêques des différentes sectes chrétiennes de mettre un terme à leurs querelles, « sachant par expérience que, divisés sur le dogme, les chrétiens sont les pires des bêtes féroces les uns pour les autres » (XXII, 5). L'assassinat de Julien fut d'ailleurs revendiqué avec joie, pour le parti chrétien, par Grégoire de Naziance, et son meurtrier fut même canonisé sous le nom de saint Mercure. En fait, avec le monothéisme commence l'ère des guerres de religions, des « guerres justes » – modèle de toutes les guerres « humanitaires » modernes –, celles où l'ennemi n'est pas une simple figure de l'altérité, un adversaire du moment qui peut devenir l'allié du lendemain, mais un criminel, un représentant du Mal, un ennemi du genre humain. On connaît la formule de Cyprien de Carthage, canonisé par l'Eglise : « Hors de l'Eglise, point de salut ! » On sait surtout quelles conséquences on en tira. Ces conséquences découlent toutes d'un mot terrible : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ». Il y a du terrorisme dans cette alternative. Avec la démonisation du paganisme commence l'exclusion radicale de l'Autre : les procès de sorcellerie préfigurent les procès de Moscou, et les techniques pour y provoquer l'« aveu » sont exactement les mêmes.

Vous m'excuserez d'avoir été un peu long. Mais on ne traite pas d'un tel sujet en quelques lignes. En outre, mon souci n'est évidemment pas de vous convaincre – une discussion comme la nôtre est toujours une juxtaposition de monologues –, mais de bien situer le cadre de notre débat. Ici, j'ai voulu parler de ce qui constitue à mes yeux le cœur du système de pensée chrétien, non de la façon dont celui-ci a pu être vécu, voire transformé au cours des siècles. Pour l'historien des idées, une telle distinction s'impose : décrire le système de pensée marxiste est une chose, par exemple, étudier la façon dont se sont développés les systèmes politiques et sociaux qui s'en sont réclamés en est une autre.

Ce procès n'est-il pas le procès d'un christianisme imaginaire ? Vous vous appuyez sur l'Ancien Testament pour accuser le christianisme d'avoir rendu l'univers muet, d'avoir établi des fractures là où le paganisme établissait des ponts, d'avoir été iconoclaste. N'est-ce pas le judaïsme que vous accusez, et plus précisément l'intégrisme judaïque, non le courant prophétique dont le Christ accomplit la tradition, mais la religion de la Thora, « loi minutieuse et tatillonne », selon l'expression de Bernard Lazare ? Bernard Lazare et Bernard-Henri Lévy, tous deux juifs, montrent que l'intégrisme judaïque conduit à l'athéisme. Bernard-Henri Lévy proclame « l'absence du ciel sur la terre et de la terre au ciel, l'inexistence radicale de celui que l'homme hébreu appelle son Seigneur ». Bernard Lazare remarque que la religion juive est la seule « qui n'ait absolument aucune trace d'immortalité », et que cette indifférence pousse les juifs à « tout attendre » de la vie, à exiger le paradis sur terre par la révolution. D'où le marxisme. Votre pensée ne serait-elle pas plus antijudaïque qu'antichrétienne ?

Vous vous méprenez complètement. Quand je parle du christianisme, je m'efforce toujours d'identifier ce qui lui appartient en propre. Bien entendu, dans la tradition chrétienne, il y a un arrière-plan biblique : l'idée d'un Dieu unique, la séparation de l'être créé et de l'être incréé, une conception linéaire plutôt que cyclique de l'histoire, etc. Je me réfère à cet arrière-plan lorsque c'est nécessaire, mais je n'en ignore pas pour autant combien il fut transformé – et même radicalement transformé – dans le christianisme. Cela s'est fait progressivement, comme par oscillations successives : comparez de ce point de vue les évangiles de Jean et de Matthieu, voyez le tournant paulinien, avec l'élément hellénique tardif et « mystérique » qu'on y trouve exprimé, les querelles irréductibles entre « hellénisants » et judaïsants, jacobins et pétriniens, le tournant « rejudaïsant » dû à la nécessité de combattre l'hérésie marcionite, puis les emprunts au paganisme, les travaux de la patristique, les orientations conciliaires, etc. Dans une formule certes lapidaire, Edouard Valdmann écrit que « le catholicisme, c'est la messianité juive, revêtue par saint Paul du masque d'Apollon »[5]. On pourrait dire en fait que christianisme et judaïsme pensent parfois à partir des mêmes choses, mais qu'ils ne les pensent jamais de la même manière. En forçant un peu le trait, on pourrait même, à la limite, dire que pour les chrétiens, Dieu est un moyen de l'homme (qui lui permet d'opérer son salut), tandis que pour les juifs, l'homme est un moyen de Dieu (pour se réaliser dans l'histoire). On voit même une différence dans la manière de lire les textes : dans le judaïsme, le texte de la Thora est toujours susceptible de plusieurs niveaux d'interprétations, alors que le christianisme n'en reconnaît généralement qu'une. A l'inverse, la parabole évangélique est toujours en quelque sorte allégorique, sinon ésotérique (« que ceux qui ont des oreilles entendent »), tandis que le Midrach entend se mettre à la portée de tous, fût-ce au prix d'un certain simplisme.

Toute l'équivoque de l'expression « judéo-christianisme », illustrée notamment par le fameux « dialogue judéo-chrétien », aujourd'hui d'ailleurs significativement en panne, est là : un chrétien est quelqu'un qui doit considérer à la fois que la Bible juive fait partie de son héritage, mais aussi que cet héritage est en partie caduc. Le christianisme, en d'autres termes, entend succéder au judaïsme à la fois comme ce qui le continue et comme ce qui l'achève ! De là une tension que nous pouvons constater tous les jours. La plupart des chrétiens traditionalistes, par exemple, sont surtout attachés à des aspects du christianisme qui sont en fait bien souvent empruntés ou inspirés du paganisme, alors qu'ils restent assez indifférents à l'esprit du christianisme des origines. Ils en tiennent pour un christianisme « grec » : ce sont des marcionites, non selon la lettre, mais selon l'esprit. Les chrétiens progressistes, au contraire, souhaitent un retour à ces mêmes origines, quitte à jeter par-dessus bord la tradition de l'Eglise, c'est-à-dire les apports des Pères et des conciles. Sous prétexte de « *sola Scriptura* », et suivant en cela les protestants, ils en tiennent pour un « judéo-christianisme » de fait. Les uns et les autres ont à la fois raison et tort. Les premiers oublient d'où vient leur religion, les seconds oublient ce qu'elle est devenue. Vous comprendrez bien que c'est un débat auquel je me sens personnellement assez étranger.

5. *Les Juifs et l'argent. Pour une métaphysique de l'argent*, Galilée, Paris 1994, p. 27.

Il y a par ailleurs une différence essentielle entre le christianisme et le judaïsme. C'est que l'universalisme du premier est immédiat, alors que celui du second est médiatisé par une appartenance à un peuple particulier. De fait, le judaïsme se définit avant tout comme la religion d'un peuple, en sorte qu'un champ de tension y est toujours présent entre son pôle universaliste et son pôle particulariste. Il est significatif à cet égard que ce que vous appelez (à tort) l'« intégrisme judaïque », et qui n'est jamais que le judaïsme orthodoxe, c'est-à-dire le judaïsme tout court, ait toujours donné une plus grande importance au pôle particulariste. Le judaïsme, de ce point de vue, est à la fois plus et autre chose que ce que l'on appelle habituellement une « religion » : il est la projection dans l'Absolu de ce qui permet à un peuple de maintenir son identité. Dans le judaïsme, l'« idolâtrie », proscrite même en pensée, est tout simplement *avoda zara*, c'est-à-dire « culte étranger » – et sa proscription commande toute l'identité collective du peuple juif : « Celui qui nie l'idolâtrie est appelé juif », lit-on dans le Talmud (Meguila 13a). C'est la raison pour laquelle, au cours de l'histoire, le judaïsme n'a été que très rarement prosélyte : il vise certes à diffuser ses valeurs, mais dans les faits il est extrêmement difficile de se convertir au judaïsme. Ce point est essentiel pour ce qui me concerne, car c'est précisément son désir de convertir le monde que je reproche au christianisme. Dans la mesure où le judaïsme est la religion d'un peuple, il ne me concerne pas. Et même, non seulement je n'ai rien à objecter à son existence, mais je ne peux qu'enregistrer avec sa sympathie les efforts qu'il déploie pour maintenir sa présence au monde en tant qu'entité singulière.

L'inconvénient, c'est que vous ne pouvez de votre côté adopter la même attitude. C'est pourquoi je serais tenté de vous retourner l'incrimination, très injuste, d'antijudaïsme que vous m'avez adressée. Le paganisme, en effet, n'a nul besoin d'être « antijudaïque », car il n'a rien à redire, bien au contraire, à la volonté d'un peuple de s'affirmer comme tel en s'appuyant sur les croyances qui sont les siennes. Mais peut-il en aller de même pour un chrétien ? Je sais bien que, depuis Vatican II, l'Eglise a fortement pris ses distances vis-à-vis de l'ancienne théologie de la substitution. Mais cette évolution ne règle rien sur le fond, car il faut bien, pour que la vérité du christianisme soit universellement reconnue comme telle, que celle du judaïsme soit tenue, sinon comme mensongère, du moins pour obsolète. Aux yeux d'un chrétien, pour qui le Messie est déjà venu, un judaïsme qui entend perdurer dans son être, en restant fidèle à lui-même, est comme un Jean-Baptiste qui se serait refusé à reconnaître le Christ : si Jésus a vraiment été le *meschiah*, l'Oint du Seigneur, alors il n'est peut qu'être absurde ou impie d'attendre un autre Messie. Les contorsions des théologiens n'y changent rien. Si les chrétiens sont le *verus Israel*, ainsi que l'Eglise l'a si longtemps prétendu – et ne peut à mon avis que le prétendre, pour autant qu'elle tient la Loi donnée à Moïse sur le Sinaï pour une Révélation imparfaite –, alors le judaïsme et le peuple juif dont l'existence se maintient à travers lui et grâce à lui, ne peuvent être que *falsus Israel*. Or, il va de soi qu'une telle prétention sera nécessairement tenue pour scandaleuse par le peuple juif – scandaleuse et menaçante, non seulement parce qu'elle peut alimenter un antijudaïsme destructeur, mais aussi parce que, dans le meilleur des cas, si l'on peut dire, elle ne laisse pas d'autre issue au peuple juif que de s'autodissoudre en se reniant lui-même, puisque pour accéder à une Révélation parfaite, il lui faudrait mettre un terme à son identité propre. Allons plus loin : si le peuple juif est indissociable de la religion juive et que cette religion est devenue « caduque », alors le peuple juif est aussi le seul dont le christianisme, en fonction de l'idée qu'il se fait de lui-même, soit obligé d'exiger la disparition. Il va sans dire qu'une telle perspective m'apparaît tout aussi détestable que celle qui vise à la disparition du paganisme. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la logique du Même qui aboutit à l'anéantissement de l'Autre.

Je trouve par ailleurs plaisant que, pour me parler du judaïsme, vous invoquiez l'opinion de deux juifs parfaitement déjudaïsés. C'est un peu comme si vous vous informiez sur le catholicisme auprès d'un athée issu d'une famille catholique ! Lisez plutôt les écrits de rabbi Nahman de Braslav, l'arrière-petit-fils du Baal Chem Tov, auteur du *Likouté Moharan* et l'un des penseurs les plus originaux du hassidisme, ou ceux du Maharal de Prague qui, dans les *Guevourot ha-Chem* (« Les hauts-faits de l'Eternel »), apparaît comme un précurseur de Hegel et de Vico. Pour la période contemporaine, outre bien sûr Martin Buber, lisez les grands représentants de la pensée juive orthodoxe, comme Emil L. Fackenheim (*Judaïsme au présent*, *Penser Dieu après Auschwitz*) ou Abraham Joschua Eschel (*L'homme n'est pas seul*, *Les bâtisseurs du temps*). On ne peut en fait parler sérieusement du judaïsme sans s'être un tant soit peu familiarisé avec le contenu de la Mishnah, de l'Aggadah et de la Guémarah, sans avoir un tant soit peu travaillé sur la tradition talmudique, et d'abord sur le Talmud de Babylone – d'autant que, dans le cas du Talmud, le sens littéral est contraignant (contrairement au texte de la Thora), en dépit même de la diversité d'opinions des décisionnaires. Vous verrez vite que dire que le judaïsme orthodoxe conduit à l'athéisme n'est qu'une plaisanterie. Ce qui est vrai, c'est que le judaïsme, contrairement au christianisme, se refuse à donner à Dieu des attributs personnels.

Un juif n'a rien à dire *sur* Dieu : il se contente de lui parler ! Il n'en parle, plus exactement, que de façon négative, pour bien souligner que l'Eternel est au-delà du pensable, ainsi que le fait Maïmonide dans son *Guide des égarés* (I, 63). A l'époque de Maïmonide, rabbi Yéhouda Halévi, son contemporain, allait jusqu'à refuser de décrire Dieu comme le créateur du monde, par crainte d'assimiler ainsi l'Eternel à un principe cosmique. Mais ce n'était qu'une façon de mieux le faire apparaître comme le Dieu de l'Histoire. Cette approche négative n'a rien à voir avec l'athéisme. Il est d'ailleurs tout aussi erroné de décrire le judaïsme comme une religion qui permettrait de « tout attendre de la vie » dans une perspective quasiment hédoniste ! S'il est exact que le judaïsme insiste sur la présence au monde (et sur la nécessité de le « corriger ») plus que sur la vie future et qu'il fait de la vie, dans une perspective de survie du peuple juif, un absolu plus rigoureux encore que dans le christianisme (d'où son hostilité au martyre), il est aussi la religion la plus contraignante qui soit, tant l'observance des *mitzvot* y rend problématique le plus insignifiant des actes de la vie quotidienne. Quant à l'exigence de « paradis sur terre » qui expliquerait le marxisme, ce n'est, je le crains, qu'un cliché éculé de la propagande antisémite. Il y a certes chez Karl Marx une inspiration messianique qu'on repère aisément, mais sa philosophie de l'histoire est d'inspiration beaucoup plus chrétienne que juive, comme le montre l'importance qu'il attache à la « faute » originelle (retransposée chez lui en division du travail et institution de la propriété privée), dans une optique qui n'est nullement celle de la tradition juive.

Le christianisme succède au judaïsme et l'achève, ou le parachève. Il est infiniment plus complexe que lui. Il est la religion de l'Incarnation. Il s'inscrit dans le creuset de trois civilisations : juive, grecque, romaine, et c'est peut-être à ce ciment solide et impur que sa pureté dut de s'incarner durablement dans l'espace et dans le temps. Il reconstitue les ponts brisés par le judaïsme en fondant la théologie de l'analogie, qui voit dans le temps les arrhes de l'éternité, dans la beauté du monde les prémices de la beauté divine, et fait de l'art sacré, surabondant d'images, un catéchisme permanent et ouvert à tous. Il sait récupérer les pierres d'attente païennes, faisant Noël du solstice d'hiver. Son Dieu a fait l'homme « de peu inférieur aux anges », à son image et ressemblance. D'où les martyrs, d'où les saints, d'où le sacre des rois. Si le christianisme ne renoue pas avec le sacré tel que vous le définissez, n'est-ce pas pour fonder le sacral, Dieu imprimant dans l'âme et dans le monde son image, qui se réfracte visiblement comme le resplendissement d'une marque intérieure invisible ?

Je n'ai pas grand chose à répondre à ce qui n'est qu'une profession de foi, mais je reste rêveur en vous voyant parler d'une « pureté » du christianisme dont la source serait un « ciment impur » ! Vous avez raison, cependant, de décrire le christianisme comme un phénomène mixte. Il l'est en effet, et sans doute plus que vous ne le soupçonnez. Le problème est que l'on a bien du mal à se faire une idée précise de ses origines. Il suffit d'ailleurs de lire quelques centaines de livres d'exégèse pour réaliser qu'en ce domaine, on en est toujours réduit aux hypothèses. Sur Jésus, nous ne savons rien, strictement rien, d'historiographiquement assuré, sinon peut-être qu'il est mort supplicié à Jérusalem, crucifié ou pendu (« suspendu au bois »). Son existence même, quoique probable – pour des raisons que je n'ai pas le temps de développer ici, je n'adhère pas à la thèse mythiste –, est incertaine. Il pourrait avoir été un dissident de l'essénisme, ou plutôt le dissident d'une dissidence antérieure représentée par le Baptiste. Les *Toledot Yeshu* en font un enfant illégitime, un bâtard. Durant tout le temps de sa carrière de thaumaturge et de guérisseur, son père est inexistant. Sa mère et ses frères croyaient si peu en lui qu'ils le regardaient comme fou (« Il a perdu le sens », Marc 3,21). Il prescrit le baptême, dans un passage (Matt. 28,19) qui n'est qu'une interpolation tardive démontrée par l'usage d'une formule trinitaire impensable à l'époque, mais n'a jamais eu lui-même l'idée de baptiser qui que ce soit (Jean 4,2). Pour sa part, Paul dira explicitement que le Christ ne l'a pas « envoyé baptiser, mais annoncer l'Evangile » (1 Cor. 1,17). En fait, des seuls textes évangéliques, on serait bien en peine de déduire une théologie cohérente ou une christologie unifiée. Le plus ancien évangile canonique semble être celui de Marc, éventuellement précédé d'un proto-Marc, d'un proto-Matthieu, d'une source Q, de recueils de *logia* dont on retrouve également des fragments dans les apocryphes. Le caractère relativement tardif de la rédaction de ces évangiles sous la forme que nous leur connaissons est amplement attesté par le fait que Paul ne les connaît pas. Tout porte à croire qu'ils furent rédigés entre 70 et le début du IIe siècle, avant la rupture avec Marcion, en 144, qui contraignit l'Eglise à publier une réfutation de son *Evangelion*. Les grandes épîtres attribuées à Paul et la seconde partie des Actes leur sont en tout cas nettement antérieurs. Quant à la longue interpolation concernant l'institution de l'Eglise, présente chez Matthieu (16,18-19) mais significativement absente des trois autres évangiles, elle date probablement du IIIe siècle. Pour répondre à l'accusation lancée contre Jésus d'être un « bâtard » (*mamzer*), mais aussi aux gnostiques, qui voulaient faire de lui un Logos désincarné, on lui attribua une naissance miraculeuse, en insérant chez Luc et chez Matthieu des pro-

logues de la nativité et de l'enfance, d'ailleurs incompatibles entre eux. Encore le quatrième évangile, attribué à tort à l'apôtre Jean – il ignore jusqu'au récit de la Cène où ce disciple tant « aimé » aurait appuyé sa tête sur l'épaule de son maître ! –, reste-t-il empreint d'un gnosticisme mal corrigé, donnant à penser que le christianisme est resté majoritairement gnostique ou docète jusqu'au milieu du IIe siècle, époque à laquelle il opéra un revirement antignostique pour combattre les thèses de Marcion et de Valentin. La formule trinitaire, adoptée au début du IVe siècle, sera une manière malhabile de mettre fin à cette controverse. Elle donnera lieu à de nouvelles interpolations, comme la péricope des « trois témoins » dans l'évangile de Jean, ou le célèbre passage de la première épître de Jean (5,7) qui, dans certains manuscrits de la Vulgate, contenait une allusion au Père, au Verbe et à l'Esprit saint, que l'Eglise s'est résolue à supprimer au siècle dernier. Les chrétiens, il est vrai, n'ont jamais été en reste pour fabriquer des faux (pseudo-Donation de Constantin, faux canons de Sardique, etc.). Et je ne dirai rien des innombrables falsifications opérées au IVe siècle, après le concile de Nicée, par Eusèbe de Césarée, qu'on a pu non sans raison appeler « le menteur le plus célèbre de tous les temps » !

Dès l'origine, le christianisme apparaît comme un syncrétisme. Secte juive messianique parmi d'autres au départ, il sera successivement déjudaïsé par Paul lors de son conflit avec Jacques et avec Pierre, rejudaïsé par opposition aux marcionites, réhellénisé enfin avec la patristique. Au tout début de notre ère, il fut porté par l'idée d'un Dieu sauveur, alors dominante sur tout le pourtour méditerranéen. A l'époque de Paul, il subit de toute évidence l'influence des cultes à mystères (Déméter, Dionysos, Cybèle, Attis, Mithra). Cet élément mystérique, caractéristique de la théologie paulinienne et qui le disputera à la synthèse judéo-grecque d'un Philon d'Alexandrie, se constate par exemple dans l'épisode de la « descente aux enfers » que Jésus aurait effectuée entre sa mort et sa résurrection, épisode sur lequel les apocryphes (en l'occurrence les *Acta Pilati* ou évangile de Nicodème) sont particulièrement prolixes, mais qui n'en est pas moins passé dans le credo catholique (*descendit ad inferos*), alors qu'il s'inspire visiblement du paganisme (descente aux enfers d'Ulysse chez Homère, d'Orphée chez Ovide, d'Héraklès chez Euripide, d'Enée chez Virgile, etc.). Le baptême, qui n'occupe presque aucune place dans la tradition synoptique, vient lui-même peut-être de l'essénisme, et secondairement du mithracisme, tout comme le culte de Marie vierge-mère trouve son exact précédent dans le culte d'Isis, vierge et mère de Horus. (Le dogme de la virginité *in partu* provenant, lui, d'un autre apocryphe, le Protévangile de Jacques). Tous ces emprunts n'ont rien pour étonner : le récit de la Genèse, tel qu'on le trouve dans la Thora, a lui-même été emprunté aux mythologies sumériennes qui, comme les fouilles d'Embla l'ont montré, parlaient déjà, plus d'un millénaire et demi avant la date de rédaction du texte biblique, de la création de la première femme à partir d'une côte du premier homme, et de l'expulsion du premier couple d'un « paradis » originel.

Il en est allé de même dès que le christianisme a commencé de s'implanter durablement en Europe. Dans un premier temps, tandis que les dieux païens était dénoncés comme des démons, notamment chez Tertullien (*Apolog.*, 23), l'Eglise a d'abord tenté de faire table rase, supprimant des œuvres de la pensée antique tout ce qui lui paraissait contredire sa doctrine, détruisant les temples, mutilant les statues, sciant les colonnades, renversant les pierres levées, déracinant les arbres sacrés. Après quoi, ne parvenant pas à détacher les fidèles des anciennes croyances, notamment ceux des campagnes (*pagani*), elle a changé de tactique. Suivant les directives des papes et des évêques, elle s'est employée, non plus à combattre frontalement le paganisme, mais à en récupérer les formes extérieures, en en modifiant l'esprit ou le contenu. Vous connaissez le résultat. Le calendrier liturgique s'est calqué, non sans mal d'ailleurs (en 576, le concile de Tours prononce encore l'excommunication de ceux qui s'« entêtent » à célébrer le début de l'année au 1er janvier !), sur celui du paganisme : la Saint-Jean a pris le relais du solstice d'été, la date de naissance supposée du Christ (sur laquelle les évangiles restent muets) a été arbitrairement fixée au solstice d'hiver, la Toussaint s'est substituée à Samhain, etc. Des saints imaginaires ont repris les attributions d'anciennes divinités locales. En Bretagne, l'ancien culte de la déesse Ana a donné naissance à la légende de sainte Anne, tout comme en Irlande sainte Brigitte a pris le relais de la déesse celtique Brigit, dont le théonyme est comparable au surnom, *brihati*, de l'Usas (Aurore) védique. Le christianisme a imposé en Europe la semaine de sept jours, mais n'a pu empêcher qu'encore aujourd'hui la dénomination des jours de la semaine renvoie à des noms de dieux païens (mardi : jours de Mars, mercredi : jour de Mercure, jeudi : jour de Jupiter, vendredi : jour de Vénus). Le culte marial a recouvert celui des anciennes *matronæ*, tandis que le dogme trinitaire permettait de faire place, au cœur même du monothéisme, à un héritage polythéiste récurrent. Les églises et les cathédrales ont été dressées à l'emplacement de sanctuaires remontant parfois jusqu'au néolithique, et il en est allé de même des lieux de pèlerinage. Comme l'écrit Mircea Eliade, « les innombrables formes et variantes de l'héritage païen ont été articulées dans un même corpus mythico-rituel

extérieurement christianisé »[6]. N'oublions pas que le nom même de « Dieu », à travers le latin *deus* et le grec *theos*, renvoie à l'indo-européen **deyw-ó-*, « celui du ciel diurne » (**dyéw-*, « ciel du jour »), car dans le paganisme le ciel est le séjour des divinités majeures, le haut du monde, là où rien ne manque : *to holon*, l'intact. (La dénomination germanique récente, *Gott* ou *god*, provenant, elle, de **guda-*, « libation », neutre d'un ancien participe passé passif de la racine **ghew-*, « verser »). Un des exemples les plus achevés de ce syncrétisme est le célèbre poème saxon du IXe siècle, le *Hêliand*, qui raconte la vie de Jésus en attribuant à ce dernier les préoccupations, les idéaux et les valeurs du monde germanique préchrétien. Le monde catholique est ainsi devenu un immense espace narratif de réinterprétation du paganisme à la lumière des Ecritures, processus herméneutique qui n'a jamais vraiment pris fin.

Peut-on pour autant parler de synthèse ? L'Eglise a longtemps refusé de reconnaître tout ce qu'elle avait emprunté au paganisme. Quand elle y consent, c'est pour se flatter d'avoir su reprendre à son compte « ce qu'il y avait de meilleur » en lui. La vérité est qu'elle n'en a repris que les formes, non l'esprit – qu'elle a coulé ces formes dans le moule d'une pensée qui, à l'origine, en était l'antithèse. Tout comme l'attitude qui consiste à attribuer aux « mythes » du paganisme une valeur purement esthético-littéraire, une telle démarche m'apparaît beaucoup plus comme une trahison ou comme une tentative d'embaument.

Vous me dites que le christianisme « s'inscrit dans le creuset de trois civilisations ». Trois capitales pour une seule religion, c'est beaucoup ! Cela explique que le christianisme n'ait jamais pu engendrer à lui seul une société qui lui soit propre, ainsi que le firent avant lui les religions païennes (voire, à date plus récente, l'islam à partir du Coran). Partout, du fait de son origine mixte, il lui a fallu composer avec une tradition préexistante. Vous connaissez l'apostrophe d'Apollinaire : « Seul en Europe tu n'es pas antique, ô christianisme ! ». Comme l'a écrit Philippe Forget, « le christianisme a toujours été dans un rapport d'extériorité aux sociétés qu'il voulait évangéliser ; il n'a jamais pu être leur unique source constitutrice »[7]. C'est là un fait essentiel, qui vouait d'emblée le christianisme à l'équivoque. « L'Eglise est une traductrice, poursuit Forget, non une origine : la "Bonne Nouvelle" qu'elle souhaite apporter au monde, elle a dû sans cesse la traduire pour l'infuser dans les cultures qu'elle rencontrait, s'adaptant plus ou moins bien à leurs formes et à leur esprit. Cette captation du sens d'autrui, cette stratégie herméneutique, l'Eglise les nomme "inculturation", mais le captateur se greffe sur une vie dont le mouvement l'excède toujours. Traduire est un travail, travail du traducteur sur le texte, travail aussi du traducteur sur lui-même, pris qu'il est entre la vérité du texte qui l'oblige et la vie de destinataire qui est autre ». Ainsi l'Eglise a-t-elle toujours oscillé entre deux pôles, dépendante d'un côté de la société qui l'accueillait, et de l'autre, prétendant réformer ou parachever cette société. Philippe Forget le dit encore, avec les mots qu'il faut : le catholique « n'accueille donc jamais autrui dans son altérité singulière, son "étrangeté" foncière. Il vise à lui ajouter du sens, son sens. Il n'admet pas l'autre dans son effectivité et ne peut donc le laisser croître vers l'excellence dans son identité singulière. L'autre est toujours quelque part en défaut. Il faut lui apporter la vérité ». Et d'ajouter ces phrases, qui me paraissent essentielles : « Thomas d'Aquin définissait l'amour comme convoitise : l'amour catholique est une incessante convoitise herméneutique, qui vise à immerger le sens d'autrui. Ici le catholicisme, décelé dans son originarité, se révèle être la matrice de l'Occident, lieu d'une volonté insatiable qui, définissant et normant l'être d'autrui, s'incarne dans une planète de l'homogène. Autrui comme soi-même : telle est la fin (*telos*) de cette volonté qui s'origine dans la catholicité, et qu'ignorent le grec, ennemi radical de la démesure (*hybris*), le juif ou l'hindou »[8].

On en revient alors aux méfaits de la conversion. Au dynamisme européen, le christianisme a conféré la bonne conscience qui découle de l'illusion de représenter ou de parler au nom de l'universel. L'ethnocentrisme, désormais, ne s'éprouvera plus comme tel, car il se croira porteur, non plus de valeurs singulières toujours appelées à composer avec d'autres valeurs singulières, mais d'une vérité universelle, pouvant comme telle être légitimement imposée à tous. Dans un premier temps, il s'agira de faire connaître au monde la « vraie foi », après quoi on prétendra lui apporter le « progrès », la « démocratie », les « droits de l'homme ». Dans tous les cas, la démarche sera la même, qui vise à produire le monde et à reconstruire autrui au travers d'une langue singulière posée en vérité de tous : langue de la « foi », langue de la « civilisation », langue du « développement ». Or, je l'ai déjà dit, pas plus que les structures socio-familiales, la religion n'est une « superstructure » dont on pourrait changer sans cesser d'être soi-même. C'est pour cela que la conversion, qu'elle soit religieuse ou profane, est toujours un viol qui aboutit inéluctablement, d'abord à la déstructuration

6. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, vol. 3, p. 231.

7. « Les vertus catholiques au cours des âges », in *Panoramiques*, 23, 1995, p. 30.

8. Ibid., p. 37.

de soi, ensuite à l'homogénéisation, à l'extension du Même – l'homogénéisation n'étant précisément que la *conversion* des différences dans une langue commune qui les subsume en les faisant apparaître comme contingentes et secondaires.

Votre rejet du christianisme vous conduit parfois à d'étranges négligences. Estimant que l'art sacré est d'essence païenne et non chrétienne, vous citez Peter Brown, selon qui les icônes « s'appuyaient sur la loyauté ininterrompue envers les dieux des cultes particuliers ». Mais vous avez mal lu : Brown n'évoquait pas les « dieux », mais les « lieux de culte ». Cette erreur vous permet d'ignorer que, si les icônes ne furent pas adorées – le christianisme ne confond pas Dieu et son image –, elles furent vénérées au point qu'on leur attribua des miracles ou des victoires. Par ailleurs, vous faites dire au Christ, dans le Sermon sur la montagne, « Heureux les faibles et les simples d'esprit », ce qui vous permet un réquisitoire nietzschéen contre « une morale singulièrement débilitante ». Mais le Christ n'a nullement glorifié les faibles, mais « les pauvres en esprit et les doux », ce qui implique une singulière force spirituelle. Pourquoi, chez vous, malgré tant d'érudition, de telles méprises ?

Vous me faites, sur ces deux points, un mauvais procès. Citant Peter Brown, j'ai effectivement commis une erreur de lecture qu'il convenait de corriger. Merci de l'avoir fait. Mais je ne vois pas ce que cette correction change quant au raisonnement général ! Je sais très bien que les icônes furent vénérées à Byzance, conformément à la thèse de Jean Damascène selon laquelle l'hommage rendu à l'image passe au prototype, comme le furent d'ailleurs en Occident quantité de reliques présumées authentiques. Je sais aussi, bien sûr, qu'elles ne furent pas adorées, ce qui aurait été considéré comme « idolâtrique ». Mais ce qui m'intéressait, précisément, c'était de faire apparaître les grandes difficultés qu'avait à l'origine rencontrées l'art chrétien pour s'imposer sans tomber dans l'« idolâtrie ». Au départ, en effet, le christianisme héritait de l'interdit vétérotestamentaire concernant les images (Exode 20,4 ; Deut. 4,15-18), qui explique que l'aniconisme soit resté presque toujours la règle (je dis presque toujours, car il y eut des exceptions, telles les synagogues de Capharnaüm et de Doura-Europos) dans le judaïsme. Cet héritage pesait d'autant plus lourdement que, dans le paganisme, la représentation des dieux a de tout temps été considérée comme allant de soi. C'est même en cela qu'on peut effectivement considérer que l'art sacré est « d'essence païenne » : toute la cité antique (gréco-romaine, cycladique, celtique, etc.) est remplie de statues et d'effigies

des dieux. De même qu'il y a dans le paganisme un primat de l'espace sur le temps, il y a aussi un primat du regard sur l'écoute. Ce double primat est parfaitement logique : on entend un Dieu qui ne se confond pas avec le monde (« Ecoute, Israël »), on voit un Dieu dont le monde constitue le naturel séjour. C'est pourquoi, originellement, l'« idolâtrie » est de l'ordre de la représentation imagée, c'est-à-dire de l'ordre du divin en tant qu'il se donne à voir : gr. *eidôlon*, « image », d'où en grec ecclésiastique « image d'un dieu ». Et c'est aussi pourquoi, contrairement à ce que vous paraissez croire, la notion d'art chrétien n'a pris corps que très lentement et très difficilement. Dans les premiers siècles, l'un des principaux reproches que les auteurs chrétiens adressent aux païens est justement de donner à leurs divinités une forme imagée et de lui rendre un culte. « L'aversion contre les temples, les autels, les statues dont ils ne peuvent tolérer la vue, est le signe mystérieux dont les chrétiens ont convenu entre eux pour se reconnaître », déclare Origène. « Qui peut être assez insensé pour prétendre représenter la forme ou l'image du Dieu, l'essence au-dessus de tout, en moulant une statue copiée sur l'image de l'homme ? », demande Eusèbe de Césarée qui, dans sa lettre à l'impératrice Constantia, affirme que l'union du divin et de l'humain en Jésus interdit formellement qu'on puisse en donner une représentation matérielle adéquate. On retrouve la même hostilité envers les images utilisées à des fins cultuelles dans les les *Didascalies* syriaque et égyptienne, dans l'*Octavius* de Minucius Felix, dans le *De idolatria* de Tertullien, etc. Les chrétiens, à cette époque, s'en tiennent à de vagues graffitis, auxquels s'ajoutent quelques figures symboliques : poisson, vigne, agneau, ancre, etc. Au début du IVe siècle, le canon 36 du concile d'Elvire interdit encore de faire figurer sur les murs des églises des représentations de ce qu'on y vénère. C'est en fait seulement à partir du siècle suivant, et surtout de la seconde moitié du VIe siècle, que l'on verra s'organiser, bien timidement d'abord, et par l'intermédiaire de celui des reliques, un culte des images. Encore celui-ci devra-t-il triompher de bien des résistances, que l'on verra resurgir par la suite, tant à Byzance, lors de la guerre des iconoclastes et des iconodules, qu'en Occident, dans les *Livres carolins* (fin du VIIIe siècle) et, bien sûr, dans le protestantisme. Il est donc tout à fait abusif de prétendre que le christianisme n'a jamais été iconoclaste, et que le prodigieux essor de l'art chrétien, dont j'admire comme vous les chefs-d'œuvre, a été la conséquence, somme toute naturelle, de la doctrine dont il était porteur. C'est le contraire qui est vrai. L'art chrétien est d'abord né d'un souci purement pédagogique (« La peinture apprend aux illettrés ce que l'Ecriture enseigne aux personnes cultivées », disait Grégoire le Grand)

et, même à l'époque de son épanouissement, les tensions et les ambiguïtés concernant le statut théologique de l'image n'ont jamais cessé d'exister à l'intérieur de l'Eglise.

Passons au point suivant. J'avais cité la substance des Béatitudes. Vous me répondez en m'en opposant la lettre. Mais en ai-je trahi l'esprit ? On sait aujourd'hui que ce texte est une reproduction, parfois littérale, du « testament » essénien dit des douze patriarches. Dans les évangiles, on en trouve deux versions : l'une, la plus complète, chez Matthieu (5,3-12), l'autre, plus allusive, chez Luc (6,20-23), avec des développements tout différents. Marc et Jean n'en ont apparemment jamais entendu parler. Aux humiliés et affligés de toutes sortes, qu'il assimile explicitement aux prophètes, le texte promet une compensation dans la vie future : « Votre récompense sera grande dans le ciel » (Luc, 6,23). Le sens me paraît clair. Il signifie que dans l'autre monde, toutes les hiérarchies de celui-ci seront renversées, et même inversées. Comparez avec ce passage d'Isaïe : « La sagesse des sages se perdra et l'intelligence des intelligents s'envolera » (Isaïe 29,14), que reprend saint Paul sous une forme encore plus explicite : « Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejetterai » (1 Cor. 1,19), avant d'ajouter : « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi » (1. Cor. 1,27-28). Si les mots ont un sens, on se trouve ici bel et bien devant un complet renversement des valeurs, qui met en haut ce que toutes les traditions antérieures, comme le sens commun, placent en bas. C'est d'ailleurs de cette façon que le jeune Maurras avait compris l'esprit des Béatitudes, à l'époque où il dénonçait semblablement le « venin » du *Magnificat* !

Pour comprendre ce renversement des valeurs, il faut à mon avis en revenir à la conception chrétienne de l'amour. Dans le christianisme, Dieu crée avant tout par amour (*agapè*) : dès le départ, la métaphysique de la création est ainsi associée à une théologie de la charité. L'Alliance elle-même, dans la tradition vétérotestamentaire, est présentée comme un acte d'amour de Dieu pour un homme qu'il a voulu fondamentalement libre : « C'est par amour pour vous… » (Deut. 7,8). Par amour, Dieu serait même capable de renoncer à sa propre puissance (ce que les théologiens appellent la « kénose »). Mais il y a déjà là quelque chose de contradictoire car, dans la conception traditionnelle, l'amour, qui est un état de choses appartenant à la sphère du sensible, exprime un désir, un manque ou un besoin qui ne saurait être attribué à un être parfait. Spinoza le disait clairement : « Il ne peut y avoir d'amour proprement dit de Dieu pour autre chose, puisque tout ce qui est ne forme qu'une seule chose, à savoir Dieu lui-même » (*Court traité*, chap. 24). Avant lui, Platon écrivait aussi : « Si nous étions des dieux, nous n'aimerions pas ». C'est pourquoi, dans le paganisme, le divin meut le monde comme un moteur immobile, garant de l'harmonie du cosmos tout entier, non comme un être qui agit par « amour ». Dans le christianisme, l'amour est donc dégagé de la sphère du sensible, et surordonné à la sphère rationnelle. En outre, alors que le paganisme tend à établir une continuité entre tous les genres d'amour, *agapè* et *caritas* sont posés comme distincts en nature – parce que supportant une intention spirituelle qui excède toutes les lois de la vie instinctive – de ce que sont *eros* et *amor*. Enfin il y a une autre différence, qui est fondamentale. Pour l'esprit antique, l'amour représente toujours une tension vers le « supérieur » : dans le couple formé par l'aimant et l'aimé, c'est régulièrement l'aimé qui constitue la partie la plus noble et la plus exemplaire. C'est pourquoi il est logique que l'homme « aime » le divin, alors que, du divin, c'est tout autre chose qu'il attend en retour. Dans le christianisme, au contraire, l'amour emprunte le sens inverse : il provient de l'être parfait qui fait de l'être imparfait son objet. Vue proprement révolutionnaire (Max Scheler parle à juste titre de « renversement de l'amour ») qui, transposée dans le monde des hommes, justifie par analogie l'amour de l'« inférieur » – du moins noble, du malade, du laid, du vulgaire, du « pécheur » –, c'est-à-dire réoriente vers le bas ce qui est normalement orienté vers le haut. L'amour perd alors cette part de reconnaissance d'une supériorité qui lui appartenait en propre, pour s'inverser en une inclination équivalant à une perte de soi. La juste injonction qui veut que l'on aime les bons et que l'on déteste les méchants perd du même coup sa valeur. Chez Luc, le précepte d'aimer ses ennemis (« à qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre ») fait immédiatement suite aux Béatitudes. Désormais, on peut sans déchoir aimer ce qui est plus bas que soi.

Vous faites de l'essor des sciences et des techniques une conséquence malheureuse de l'injonction biblique : « Soumettez la Terre ». « Il faut admettre, dites-vous, que la métaphysique occidentale est à la racine de l'essor des sciences classiques ». Mais cet essor n'est-il pas inévitable et bénéfique, à condition de ne pas dériver en volonté de puissance où l'homme s'adore lui-même, et donc, de ne pas arracher ses racines qui sont justement la « métaphysique occidentale » ?

La question que vous posez est tout à fait théorique. Aujourd'hui, nous voyons très bien comment la technique moderne a pris son essor et comment, après avoir effectivement permis à l'homme de « s'adorer lui-même », elle tend à faire de lui son esclave. La position que vous adoptez face à cette évolution est banale : elle consiste à penser que la technique n'est bonne ou mauvaise qu'en fonction de l'usage, lui-même bon ou mauvais, qu'on en fait. Croire que la technique ne conduit pas *d'elle-même*, de par sa logique propre, à un déchaînement technicien dont l'homme, faute de pouvoir l'enrayer, ne peut qu'enregistrer les progrès, revient à croire qu'elle est fondamentalement neutre. Mais c'est précisément ce que je ne crois pas.

Reprenons les choses par le début. Le dualisme entre la liberté de l'homme et l'ordre naturel, c'est-à-dire l'idée que l'homme n'est pleinement humain que lorsqu'il s'émancipe de cet ordre et s'affirme comme indépendant de lui, est apparemment tout aussi étranger à la pensée grecque qu'à la pensée chrétienne. Cependant, l'une et l'autre n'ont pas la même conception de l'« ordre naturel », puisque l'une y voit une image même de l'Etre, tandis que l'autre en fait avant tout une réalité morale. Il en résulte évidemment des rapports au monde tout différents. Le monothéisme installe l'homme au centre de l'univers. Il en fait le point de convergence de tout le monde sublunaire, en lui attribuant le droit (et même le devoir) de le « remplir » et de le dominer. C'est que dans une perspective chrétienne, l'homme est toujours radicalement supérieur à la nature, alors que pour les Grecs toute production humaine n'est jamais qu'une imitation imparfaite de la nature : « Dans les œuvres de la nature, dit Aristote, le beau et la cause finale dominent davantage encore que dans les œuvres d'art » (*De partibus animalium*, 639 b, 16-21). C'est pourquoi, tandis que la *technè* grecque s'imposait d'elle-même des limites, la technique moderne peut à bon droit trouver dans le christianisme (et, sur ce point, également dans la Bible) sa légitimation première. Affirmer que l'homme a une substance radicalement différente à la fois de la nature de Dieu et de celle du monde, revient en effet à épaissir l'ego, à le placer en position de juger le monde, à l'inciter à mettre entre lui et le monde la même distance que celle qui existe entre lui et Dieu. Le dualisme chrétien est au fond une métaphysique de la dépendance et de la maîtrise, donc de la séparation. Tout comme il a été créé par Dieu « à son image », l'homme va donc s'employer à transformer le monde à la sienne. La modernité se contentera de développer, dans le registre qui lui est propre, cette idée d'une supériorité ontologique de l'homme sur le monde qui l'entoure. De la Genèse enjoignant à l'homme de « soumettre la Terre » à Karl Marx, qui fait de la technique la « véritable nature de l'homme », en passant par Descartes, qui pose l'homme comme « maître et souverain possesseur » d'une nature réduite à l'état d'objet, et par Hobbes, qui voit l'humanité se réaliser dans les artifices du Léviathan, c'est une même rupture, une même déchirure par rapport à la continuité de la *physis* que l'on ne cessera de voir s'aggraver. Le résultat en sera la dévastation de la Terre, et finalement – comme l'homme, en réalité, ne peut indéfiniment détruire ce qui constitue son naturel séjour – la ruine de l'homme lui-même.

Kostas Papaioannou remarque que « l'univers médiéval est encore le cosmos grec, à ceci près toutefois qu'il a été créé par un Dieu tout-puissant, qu'il disparaîtra comme tel à la fin des temps, et qu'il est interprété d'une façon *anthropocentrique* complètement étrangère au sentiment antique du cosmos »[9]. Par glissements successifs, cet anthropocentrisme va aboutir, d'une part au nominalisme d'un Guillaume d'Ockham (« il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier »), dans lequel se donne à saisir déjà l'horizon dans lequel va s'inscrire toute la modernité : la métaphysique de la subjectivité, et d'autre part le cartésianisme qui, en accentuant encore l'opposition entre l'âme et le corps, comme entre l'homme et le monde, va créer toutes les conditions du technicisme moderne. Alors que les Anciens voyaient le monde comme un cosmos harmonieux, que l'homme doit contempler pour s'y instruire de l'ordre des choses, Descartes le pose comme une machine que l'homme doit apprendre à dominer pour mieux s'en servir. Le monde n'est plus alors une belle chose à admirer, mais un bien appropriable dans une perspective utilitariste. L'homme n'en constitue plus une partie ; il se pose à côté ou au-dessus de lui afin d'en faire son *objet*. La nature aura beau être exaltée dans une perspective « humaniste », notamment à la Renaissance, elle ne se donnera plus à comprendre désormais que comme pure extériorité, objet d'étude scientifique et de manipulation technicienne. Or, cette attitude de Descartes prolonge directement l'enseignement de la Genèse. C'est ce que reconnaît Augusto Del Noce quand il écrit : « Descartes pressent que la science qu'il préconise suppose que l'homme en tant qu'homme est au-dessus des choses, et que l'on ne doit pas le considérer de la même manière. La physique de Descartes enseigne à se servir du monde comme d'un moyen, parce que l'homme est esprit et le monde matière, et parce que ces deux mots ne désignent plus deux éléments ou deux aspects de la réa-

9. Op. cit., pp. 82-83.

lité, mais deux réalités absolument distinctes, deux substances existant chacune en soi, l'une supérieure par nature et l'autre inférieure, l'une capable de connaître et de posséder en se connaissant et en se possédant elle-même, l'autre faite seulement pour être connue et pour être possédée, vouée à la sujétion. On est donc conduit à dire que la physique cartésienne et la technique qui lui est liée sont d'origine chrétienne en raison de la conception de fond qui en a permis l'apparition. Elles dépendent d'une vérité chrétienne : l'affirmation de la transcendance de l'homme au monde [...] Une négation radicale de la technique ne pourrait donc être qu'une négation du christianisme lui-même » [10].

C'est très précisément en ce sens que Heidegger a pu voir dans la technique moderne l'essence même de la métaphysique occidentale qui, en posant l'homme comme radicalement distinct du monde, a créé les conditions de l'anthropocentrisme moderne, caractérisé par le déchaînement technicien, la volonté de puissance exacerbée, le désir convulsif d'arraisonner le monde – de le soumettre au principe de raison –, forme moderne de cette *hybris* et de cette *pleonexia* (le « vouloir plus ») qui effrayaient tant les Grecs. De même que l'universalisme kantien constitue le point d'aboutissement logique de la philosophie du sujet (un sujet « libéré » du souci de s'intégrer dans un univers déjà formé), tout le subjectivisme moderne continue, sous une forme appauvrie, l'anthropocentrisme chrétien. Le paradoxe est alors que cette technicisation du monde s'avère, à plein régime, incompatible avec toute religion, qu'il s'agisse du paganisme, puisqu'elle revient à traiter le monde en objet, ou du christianisme, dont elle est pourtant issue, puisqu'elle fait passer la totalité de la création aux mains d'un homme se considérant désormais comme le seul centre d'organisation du monde (mythe prométhéen). Comme l'avait bien vu Vladimir Soloviev, le dualisme conduit à l'athéisme ou, plus exactement, à ce matérialisme pratique qui est de nos jours la forme la plus répandue d'indifférence au divin.

Vous constatez, et ce n'est pas original, la sécularisation, la désertification spirituelle de notre temps. Ce qui est original, c'est que vous l'attribuez au christianisme même. Les ennemis mortels du christianisme : la philosophie des Lumières, l'idéalisme de Hegel, le matérialisme de Marx, vous en faites les enfants naturels du christianisme. N'est-il pas plus cohérent de penser que ces idéologies sont des « réalités chrétiennes devenues folles » ou, mieux, la volonté de vouloir le ciel sur la Terre ? Cette volonté est d'ailleurs plus proche de votre conception du sacré – un sacré non surréel, mais immanent au monde – que de la conception chrétienne, celle d'une « réalité qui n'appartient pas à notre monde », selon le mot de Mircea Eliade. Le désir du ciel sur la Terre, c'est précisément l'enfer, selon Simone Weil. En termes de théologie chrétienne, c'est le désir de Satan, qui promet à l'homme la similitude avec Dieu, s'il usurpe ses pouvoirs. A moins que vous ne fassiez de Satan le fils naturel de Dieu ?

10. *L'irréligion occidentale*, FAC-Editions, Paris 1995, pp. 266-268.

Satan fils naturel de Dieu, pourquoi pas ? Ils appartiennent en tout cas au même univers. Ils y forment couple, en quelque sorte. Du reste, d'un strict point de vue théologique, l'existence de Satan pose un problème que l'explication classique, la rébellion d'un « ange déchu », est bien loin de régler. Mais laissons cela. L'image que vous employez me permet de vous rappeler qu'il n'y a pires « ennemis mortels » que des ennemis apparentés, qu'il n'y a de plus mortelle hostilité que celle qui naît dans (et de) la proximité. Je crois m'en être déjà expliqué à propos de la technique, mais on peut élargir le propos.

Marcel Gauchet, après d'autres, l'a montré : c'est seulement dans la religion chrétienne qu'était pensable l'idée d'en finir avec elle, en sorte que le christianisme représente bien la « religion de la sortie de la religion » – celle qui, à son corps défendant bien entendu, a rendu l'athéisme possible. Vous avez du mal à admettre que le christianisme ait pu engendrer son contraire. Mais il y a toujours une parenté des contraires, une continuité par-delà leur opposition. Encore faut-il expliquer comment cela a pu se faire. A mon sens, le christianisme a engendré le monde moderne comme sa négation propre de plusieurs façons. D'abord en posant l'homme comme radicalement indépendant par rapport au monde : dès lors que le monde n'est plus signifiant par lui-même, mais doit sans cesse être interprété par l'homme, la possibilité s'ouvre que cette interprétation s'effectue, non plus sous l'autorité de l'Eglise, mais en dehors d'elle, soit en établissant une relation plus directe avec la divinité (protestantisme), soit en refusant l'idée même de divinité (athéisme). L'essor de la technique, dont j'ai déjà parlé, résulte pareillement d'une volonté de dominer et de changer un monde devenu muet et perçu comme fondamentalement imparfait. S'ajoute à cela le primat attribué par l'Eglise à la raison, sa prétention à donner un fondement rationnel à la foi, à vouloir concilier la raison et la foi – sans voir que c'est en se fondant précisément sur le principe de raison que l'athéisme moderne va lui aussi s'affirmer. Pascal a beau dire que c'est « sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie », il n'en est pas moins difficile d'exalter durablement la raison tout en affirmant que l'humi-

lité appelle cette même raison à s'incliner devant les mystères de la foi et les dogmes qui s'y rattachent. Un jour ou l'autre le conflit éclate, et la raison se révolte contre les limites imposées à son empire. C'est en s'appuyant sur l'échec de la Scolastique que le nominalisme, dont est sorti tout le subjectivisme moderne, commence à se formuler. Parallèlement, on voit apparaître le rationalisme, caractérisé par la volonté de déduire de la raison pure tout le contenu de la connaissance. La raison se trouve ainsi retournée contre l'institution qui en avait fait une valeur privilégiée : convoquée hier pour « prouver » l'existence de Dieu, elle est censée désormais « prouver » son inexistence.

D'autre part, la thématique même de la rédemption et du salut ouvre la voie à toutes les transpositions profanes, dès lors qu'on substitue l'avenir à l'au-delà, et la totalité à l'absolu. Dans le christianisme, l'idée fondamentale est que le salut ne peut être acquis que dans l'autre monde. Mais pour avancer cette idée, il faut déjà que, par rapport à l'autre monde, ce monde-ci soit dévalué. L'autre monde apparaît alors comme nécessaire pour consoler ceux qui ressentent leur sort en ce monde comme injuste, et par suite ce monde lui-même comme injuste : il leur permet de compter sur la promesse compensatrice que leur sort sera meilleur dans une autre vie – et même, qu'il sera d'autant meilleur qu'ils auront plus souffert ici-bas. Cette notion d'une « injustice » fondamentale de ce monde court en permanence dans la tradition vétérotestamentaire, qui tend significativement à rabattre le *bien* sur le *juste*. S'y rattache l'idée d'un juste dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde, vieux mythe qui n'a cessé de donner naissance à de nouveaux avatars. En reprenant cette idée à son compte, le christianisme, qu'il le veuille ou non, se place à l'origine de toutes les doctrines qui n'auront de cesse de proclamer l'injustice du monde-tel-qu'il-est – à commencer par le « scandale » de la mort. Certes, il ne saurait y avoir pour lui de véritable compensation qu'après la mort (d'où, concernant les affaires terrestres, son caractère si souvent conservateur). Comme vous le dites vous-même, le christianisme ne cherche pas à créer le paradis sur Terre. Mais il impose l'idée, si étrangère au paganisme, que l'homme a vocation à rechercher le paradis. Dès lors, encore une fois, il ouvre la possibilité à ceux qui veulent le paradis, mais qui ont perdu la foi en Dieu, de tenter de l'instaurer ici-bas, au risque de se retrouver en enfer. Et c'est bien ce qui s'est passé : toutes les idéologies modernes que vous dénoncez ne sont que la transposition dans le monde profane de cette recherche d'un « salut » visant à compenser l'incomplétude du monde-tel-qu'il-est.

Cette démarche est encore rendue possible par l'abandon de l'ancienne conception cylique ou « sphérique » du temps. L'existence chrétienne, je l'ai déjà dit, est tournée vers l'avenir parce qu'elle est d'abord portée par l'espérance. L'idée d'Eternel Retour lui est « insupportable » (Augustin, *La cité de Dieu*, XII, 21), car elle contredit son fondement messianique et eschatologique : le Christ ne peut être mort qu'une fois. La Passion et la résurrection de Jésus constituent un événement unique qui, comme tel, récapitule toute l'histoire antérieure et ordonne l'histoire future. Ainsi s'introduit l'idée d'un temps orienté dans un sens progressif, allant de la création à la Chute, de la Chute à la Rédemption, de la Rédemption à la fin des temps. Cette idée va de pair avec celle d'une histoire « universelle », d'une évolution générale de l'humanité, d'une histoire éducatrice du genre humain. Là encore, de même qu'on a pu démontrer que tout le vocabulaire politique moderne découle de la théologie (Carl Schmitt), toutes les philosophies modernes du progrès apparaissent bien comme autant de retranspositions séculières de la théologie chrétienne de l'histoire. La notion d'histoire orientée aboutit aux systèmes de Hegel et de Marx : Esprit du monde identifié au devenir historique, caractère de nécessité d'une histoire conçue comme révélation progressive. De tels systèmes prolongent la pensée de Tertullien et d'Augustin considérant le genre humain comme un individu unique qui progresse, aux différentes époques de son existence, par « degrés de perfection ». Les quatre empires du livre de Daniel, la succession des âges dans la théologie providentielle de Bossuet, celle des quatre modes de production chez Karl Marx, relèvent structuralement du même modèle. Nombreux sont les auteurs, de Mircea Eliade à Jules Monnerot, en passant par Karl Löwith, qui ont ainsi pu décrire le système marxiste comme un simple avatar séculier de la philosophie chrétienne de l'histoire, avec un paradis originel correspondant à l'état primitif de l'humanité, une faute initiale représentée par la division du travail, un paradis futur correspondant à la société sans classes, un prolétariat jouant le rôle messianique de la communion des fidèles, une « lutte finale » correspondant à l'ultime affrontement du Christ et de l'Antéchrist, etc. Dans un tel schéma, la thématique chrétienne est conservée, mais rabattue sur la sphère profane, coupée de sa dimension de transcendance. Il n'y est plus question de Dieu, mais il y est toujours question de chute, de rédemption et de salut. Il y est toujours question d'abolir un monde « injuste », de substituer le devoir-être à l'être, d'en finir avec l'histoire telle qu'elle est advenue jusqu'à présent, d'affirmer un « sens de l'histoire » orienté vers un but terminal sous l'œil d'une Providence rebaptisée Nécessité historique. L'économie du salut s'achève en salut par l'économie !

Vous avez raison de parler de « réalités chrétiennes devenues folles ». D'autres, notamment Chesterton, ont parlé de « vérités chrétiennes devenues folles ». Mais en quoi ces folies auraient-elles le moindre rapport avec le paganisme ? Le paganisme ne cherche pas à réaliser le paradis sur Terre, mais à prendre le monde tel qu'il l'est, sans le doubler d'un arrière-monde radicalement distinct de lui. Vous paraissez croire aussi qu'une idée chrétienne « devenue folle » a du même coup cessé d'être chrétienne. C'est une erreur. Une idée chrétienne « devenue folle » est seulement une idée chrétienne qui a poursuivi sa course hors du cadre du christianisme. Son origine n'en est pas changée pour autant. Admettons qu'une telle idée puisse être regardée comme un enfant illégitime de la pensée chrétienne. Sa généalogie n'en reste pas moins significative pour l'historien des idées. Une idée chrétienne devenue folle reste d'abord une idée d'origine chrétienne. Le fils qui tue son père n'en est pas moins toujours son fils.

Vous dites très justement que « face à un christianisme structuré, l'athéisme argumenté n'a plus lieu d'être ». « Attaquer Dieu, dit plus simplement Mathieu Galey, à quoi bon ? Il ne se défend même plus ». Alors, pourquoi, chez vous, une telle virulence contre le christianisme ?

La réponse la plus simple est qu'en tant qu'intellectuel, mon rôle est de critiquer ce que je crois être de l'ordre de l'erreur. Je vois le monde en proie à une crise spirituelle sans précédent. Je constate l'effet de systèmes de pensée qui m'apparaissent comme néfastes. Il est de mon devoir d'en expliquer l'origine, d'en retracer la généalogie, bref de ne pas m'en tenir à une déploration des conséquences, mais de m'appliquer à remonter aux causes. Or, dans la mesure où je crois le christianisme lourdement impliqué dans l'évolution moderne du monde, je ne vois pas comment je pourrais faire l'économie d'une critique qui le prenne pour cible. Le fais-je avec « virulence », c'est-à-dire avec une violente âpreté ? Je n'en ai pas l'impression. Je critique des idées sans m'en prendre aux personnes, dont je trouve la sincérité toujours respectable. Je suis un amoureux de la tolérance. Ce n'est pas à vous que j'apprendrai qu'elle ne se confond ni avec l'indifférence envers la vérité ni avec la mollesse des convictions.

Mais puisque vous parlez de « virulence », dois-je vous rappeler celle dont l'Eglise fit preuve dans sa lutte contre le paganisme ? Les premiers chrétiens, attendant la parousie (Marc 13,30) et considérant, selon la parole du Christ, qu'ils n'étaient pas de ce monde (Jean 17,14-16), se désintéressèrent d'abord d'un pouvoir qu'ils ne contrôlaient pas, ne songeant qu'à la cité céleste évoquée par saint Paul. Tout changea dès que le christianisme fut devenu religion d'Etat. Toutes les manifestations de cultes païens furent alors interdites, et bientôt sanctionnées de mort. La chasse aux manuscrits avait déjà été organisée par Paul à Ephèse, dans une sorte de « révolution culturelle » dirigée contre les adeptes de l'« idolâtrie » (Actes 19,19). Elle reprit de plus belle. Les œuvres des défenseurs du paganisme, le *Discours vrai* de Celse, le *Contra Christianos* de Porphyre, le *Contra Galilaeos* de Julien, furent systématiquement brûlées ; il n'en subsiste plus que les extraits figurant dans des ouvrages rédigés par des chrétiens pour les réfuter. Les noms mêmes de leurs auteurs furent supprimés. Que sait-on aujourd'hui de Libanius, qui fut le maître et l'ami de Julien ? De Massimino Daia qui, sous Constantin, rompit des lances en faveur du paganisme ? De Zosima, que Bossuet a décrit comme « l'ennemi le plus déclaré du christianisme et des chrétiens » et dont l'*Histoire nouvelle* a été totalement détruite ? (On ne la connaît que par un manuscrit du IXe siècle, resté longtemps inaccessible et dont le texte a été gravement mutilé). Mais ce n'était qu'un début. Il fallait aussi détruire les statues et les temples, qui portaient témoignages d'une foi ancestrale à faire disparaître. Grégoire de Nysse ne fait-il pas l'apologie de saint Théodore au seul motif qu'à Amazée, il a incendié un temple de Cybèle ? Je pourrais citer mille exemples. Ils ont leur importance parce qu'ils sont aussi constitutifs de ma mémoire. Ainsi, je n'oublie pas la belle Hypathie, philosophe et mathématicienne d'Alexandrie, lapidée et mise en pièces en 415 par une foule de fanatiques chrétiens menés par l'évêque de la ville, Cyrille. Je n'oublie pas les manuscrits détruits et les temples incendiés, les mégalithes brisés, les chênes sacrés abattus, les sanctuaires souillés. Je n'oublie pas les Saxons décapités à Verden, la croisade contre les Albigeois, le massacre des Stedinger, les procès de « sorcières », l'« évangélisation » des Indiens d'Amérique. Qu'on le veuille ou non, entre le paganisme et le christianisme, il y a du sang – et c'est l'Eglise qui en a fait couler le plus grand flot. Entre les dizaines de milliers de martyrs du paganisme et les trois ou quatre cents chrétiens mis à mort dans l'Antiquité, essentiellement au IIIe siècle, la balance n'est pas égale. Puisque vous me parlez de « virulence », permettez-moi de vous le rappeler.

Cela dit, ne croyez pas que la passion m'égare. Je ne suis pas l'homme du ressentiment. C'est même là que le paganisme, encore une fois, se distingue du christianisme. Alors que les chrétiens ne peuvent voir dans les autres reli-

gions que des « erreurs » qu'il convient d'extirper à la racine pour faire triompher la « vraie foi », le paganisme n'a pas d'objection à adresser aux autres cultes, pour autant qu'ils ne cherchent pas à le convertir. C'est en cela qu'au-delà de la critique je porte, je pourrais dire que je ne suis nullement antichrétien. Tout simplement parce que se définir comme « antichrétien », c'est encore rester chrétien en quelque façon, dans la mesure où « tout ce qui se comprend comme anti- reste inextricablement prisonnier de ce contre quoi il entreprend le combat » (Heidegger). Le paganisme, de ce point de vue, n'est pas antichrétien. Ayant existé bien avant le christianisme, il n'a pas besoin de lui pour continuer d'être. Il n'est pas le contraire du christianisme, il est autre chose. Disons qu'il est achrétien.

Vous affirmez, avec Nietzsche, que c'est de théologie que Dieu meurt étouffé. La part de vérité que les chrétiens peuvent reconnaître dans ce jugement ne vient-elle pas du fait que la théologie, étant humaine, définit Dieu, alors que Dieu, étant infini, ne se laisse pas définir ? En creux, ce jugement ne plaide-t-il pas pour un Dieu infiniment transcendant, excédant le sacré tel que vous le délimitez ? Vouloir un Dieu qui n'est plus le créateur du monde, mais l'émanation du monde, n'est-ce pas nier Dieu ? Vouloir un sacré sans Dieu distinct du monde, un mythe « sans réalité séparée de lui », « présence plénière du sacré et du divin », n'est-ce pas diviniser la terre – vœu de tous les idolâtres – et réduire toute religion à une culture, un fruit de l'esprit de l'homme, taillant des dieux à sa mesure, à sa ressemblance, finalement à sa botte ?

Vous dites que Dieu ne se laisse pas définir, et pourtant vous en donnez immédiatement une définition ! Et c'est à partir de cette définition que vous argumentez. Si je comprends bien votre première question, les chrétiens ont raison d'en tenir pour un Dieu « infiniment transcendant » parce qu'ils ont raison de le définir comme « infini ». On est en plein raisonnement circulaire. Que répondre à cela ? Il est exact qu'un être incréé échappe par définition à toute tentative humaine de s'en saisir, y compris par la pensée. C'est la raison pour laquelle le judaïsme et l'islam proclament qu'on ne saurait rien dire de Dieu sans le diminuer, sans l'assujettir à une conception anthropomorphique. Qu'il ne puisse exister aucun mot générique pour désigner Dieu est une conséquence logique du monothéisme : dans la Bible, Dieu porte un nom propre, le Tétragramme (YHWH), mais ce nom est (devenu) imprononçable. Le christianisme, quoi que vous en disiez, est de ce point de vue moins rigoureux. Sa

théologie ne s'est jamais privée d'énumérer les attributs caractéristiques de Dieu, au risque de tomber dans un anthropomorphisme puéril. Vous imaginez à tort que les dieux du paganisme, s'ils ne sont pas « infiniment transcendants », ne peuvent être que le « fruit de l'esprit de l'homme ». Mais qu'y a-t-il de plus anthropomorphique que d'imaginer un Dieu personnel faisant, selon les circonstances, preuve de bonté, d'amour, d'autorité, de rancune ou de jalousie ? Qu'y a-t-il de plus anthropomorphique que d'imaginer ce Dieu comme la cause première de tout ce qui existe ? Que de croire, à la façon d'un enfant ou d'un amant, qu'il appartient à l'homme de vivre dans son « amour » ? Votre critique de l'anthropomorphisme touche ici ses limites. Et il en va de même des « preuves » de l'existence de Dieu, qui reposent toujours sur quelque postulat indémontré et ne satisfont, bien entendu, que ceux qui croient déjà.

Les dieux du paganisme sont, eux, tout différents. Proches des hommes parce qu'ils appartiennent comme eux au même Etre, ils ne sont pas plus des créations de l'esprit humain, ou des « personnifications » de forces naturelles, que les hommes ne sont eux-mêmes des dieux, même s'ils peuvent accéder par eux-mêmes au divin. Homère dit qu'ils sont « *rehia zôontes* », « ceux qui vivent légers » (Iliade VI, 138). Alors que le Dieu de la Bible déclare : « *Ehiè ashèr èhiè* », « Je suis celui qui suis » ou « Je serai qui je serai » (Exode 3,14), les dieux du paganisme ne parlent jamais d'eux-mêmes. Ils ne sont ni créateurs ni rédempteurs. Ils demandent reconnaissance et vénération, mais n'exigent ni soumission inconditionnelle ni adoration particulière pour eux-mêmes. Ils n'imposent pas de dogmes, ne se révèlent pas dans des livres sacrés, ne garantissent pas de « salut ». Ils n'énoncent pas des « commandements », mais ils offrent des idéaux lumineux. Ils ne mettent pas en demeure sous peine de « punition », mais ils rendent heureux par ce qu'ils sont. Comme l'écrit Walter F. Otto, « ils n'ont aucunement besoin de manifestation autoritaire […] Ils se prouvent uniquement dans leur être et leur advenir, et ceci avec une telle intensité de manifestation que dans les périodes de grandeur il n'y a absolument pas d'incroyance »[11]. Aussi ne leur demande-t-on que d'*être*, c'est-à-dire « de garantir par la perfection et la beauté de leurs figures les formes "pures" de la vie que l'homme ne peut jamais prendre intégralement en sa possession »[12]. Les dieux maintiennent l'ordre du monde par leur être même. Garants d'une harmonie des choses qui est toujours

11. *L'esprit de la religion grecque ancienne. Theophania*, Berg international, Paris 1995, p. 43.
12. Kostas Papaioannou, op. cit., p. 21.

menacée, ils ont besoin des hommes tout autant que les hommes ont besoin d'eux. Mais en même temps, ils se distinguent des hommes par le fait qu'ils jouissent d'une contemplation de la réalité intelligible, à laquelle l'homme n'a accès que de manière imparfaite. Et c'est cette distance entre les hommes et les dieux, distance sur fond d'appartenance commune, qui rend aussi possible leur approche. « C'est la grande merveille, à jamais mémorable, de la religion grecque ancienne, dit encore Walter F. Otto : ceux qui bienheureusement sont le plus en retrait sont les toujours proches, œuvrant en tout, et les toujours proches sont dans le retrait bienheureux. Il n'y a pas l'un sans l'autre. C'est le lointain inaccessible qui donne lieu à la proximité et à la rencontre de ce qu'il est »[13]. C'est pourquoi la piété païenne est avant tout de l'ordre des œuvres : le sacrifice relève d'une orthopraxie collective, et non pas individuelle. Alors que le christianisme referme l'homme sur lui-même dans la conscience du péché, la religion grecque ouvre l'homme à l'expérience du monde : « Ce n'est pas à partir d'un au-delà que la divinité œuvre dans le for intérieur de l'homme, ou dans son âme, mystérieusement unie à elle. Elle ne fait qu'un avec le monde. Elle vient au-devant de l'homme à partir des choses du monde, *quand il est en chemin*, et prend part au branle vivant du monde »[14]. Enfin, au-dessus des dieux, il y a toujours ce qui est propre à l'Etre en tant qu'Etre – non pas une Révélation, mais un dévoilement du fond des choses –, de même qu'il y a une plus haute énigme que le dieu : le Destin, *moïra*, c'est-à-dire le partage, le lot attribué à chacun. Voilà ce qui m'autorise à dire que c'est parce qu'ils sont prisonniers de leur conception de Dieu que les chrétiens croient que le paganisme a manqué le sens véritable du divin.

Votre pronostic concernant l'avenir spirituel de l'homme est incertain. Reléguant le christianisme en Orient et dans le Tiers-monde, vous estimez qu'en Europe la greffe chrétienne n'a pas pris, tout en affirmant que, même s'il a perdu ses croyances, l'Occident est imprégné de valeurs judéo-chrétiennes. Vous n'êtes pas loin de faire vôtre le dilemme de Maurice Clavel : après la mort des idéologies athées, « le retour du judéo-christianisme ou du paganisme », mais vous envisagez avec sérieux la perspective de Marcel Gauchet, affirmant que nous « sortons de l'âge des religions ». Quelle est précisément votre pensée ?

13. Op. cit., p. 53.
14. Walter F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Payot, Paris 1981, p. 201.

Nous vivons aujourd'hui dans la perte du sens et dans l'oubli de l'Etre. Nous vivons dans un moment où l'aliénation a atteint son degré maximum, parce que chacun y devenu séparé des autres : l'individualisme initial s'est exacerbé au point d'entraîner la dissolution du lien social. Dans une société où ne règne plus l'idée de bien commun, mais seulement l'imaginaire de la marchandise, où le rapport aux choses est devenu le rapport essentiel, chacun finit par être soi-même transformé en chose, en objet. Il n'y a plus de communauté, de collectivité, parce que la multiplicité n'est unifiée par rien. Les hommes sont réduits à leur seule dimension techno-économique, simples instruments d'une activité qui n'a pas d'autre finalité qu'elle-même : fuite en avant au sein d'un univers concurrentiel, gouverné par l'axiomatique de l'intérêt, où les êtres ne valent que ce qu'ils possèdent – et où ils possèdent d'autant plus qu'ils *sont* moins. Un monde où rien n'a plus de valeur, mais où tout a un prix, telle est la caractéristique première de ce qu'Augusto Del Noce a appelé l'« irréligion occidentale ». Je ne parlerai pas d'athéisme pour décrire ce phénomène, même si toute forme de divin en est radicalement absente. L'athéisme n'est en effet qu'une croyance renversée : nier Dieu ou affirmer son existence, c'est toujours se définir par rapport à lui. Le refus athée est en ce sens strictement dépendant des catégories de la métaphysique traditionnelle. (Il est même tenu de croire que la proposition « Dieu existe » a un sens, puisque seule une proposition douée de sens peut être contredite d'une façon sensée). Le matérialisme pratique, qu'on peut aussi appeler individualisme hédoniste, se donne au contraire à saisir comme indifférence à toute question ultime, à toute forme de croyance et même de conviction, à toute raison de vivre et de mourir. Cet indifférentisme repose sur l'idée implicite qu'il suffit d'avoir des moyens d'existence pour n'avoir plus besoin de raisons de vivre : « L'absence de détresse est la plus extrême détresse » (Heidegger). Les croyances ne sont plus alors admises que comme des opinions personnelles, appelées à s'exprimer dans le for privé, tandis que les institutions publiques se targuent d'une « neutralité » qui leur imposerait de ne jamais statuer sur ce qu'est la « vie bonne ». La critique de l'« intégrisme » et du « fondamentalisme » que l'on entend tous les jours n'est que le reflet de cette incapacité fondamentale à comprendre ce que « sacré » veut dire.

Nous sommes entrés de ce point de vue dans une seconde phase de la modernité occidentale. La première avait consisté à remplacer un Dieu auquel on ne croyait plus par des divinités profanes, qui étaient autant d'aspects particuliers de la vie politique ou sociale qu'on choisissait d'hypostasier : la classe, la nation, la race, le prolétariat, la révolution, le parti, etc. Le communisme lui-même

n'était pas d'abord un athéisme, mais bien plutôt une religion séculière, une religion de substitution. Comme l'a bien montré Del Noce, si la société libérale occidentale, la « civilisation opulente », a combattu le communisme soviétique et le marxisme, ce n'est nullement parce qu'ils étaient athées, mais au contraire parce qu'ils étaient encore trop religieux pour elle, parce qu'ils proposaient encore un sens contraignant qui s'imposait à l'existence individuelle et justifiait qu'on se sacrifiât pour lui. C'est bien pourquoi la chute du système communiste n'a pas correspondu à une défaite du matérialisme, mais bien plutôt à l'échec de l'ultime tentative de sacralisation de la politique. Les systèmes totalitaires se sont imposés durant la première partie du XXe siècle. Depuis, la société globale se développe très logiquement à l'enseigne de la pensée libérale, c'est-à-dire précisément de cette pensée qui se donne d'emblée comme indifférente aux questions ultimes, dont elle laisse le « choix » à la seule initiative personnelle.

Vous vous doutez bien que je n'ai pas de « pronostic » à faire sur l'avenir. Ce que je constate, en revanche, c'est que le déclin des institutions chrétiennes n'a pas laissé réapparaître ce qui les avait précédées, en l'occurence le paganisme, mais qu'il a au contraire débouché sur un matérialisme de masse que le paganisme avait totalement ignoré. Que ce matérialisme de masse succède au christianisme tend à confirmer mon analyse, selon laquelle vingt siècles de dogmatique chrétienne ont abouti à l'extinction du divin. Le christianisme, finalement, n'aura été crédible auprès des masses qu'aussi longtemps qu'il contenait encore en lui des éléments non chrétiens, préchrétiens, qui le rendaient acceptable. De même que le libéralisme ou le communisme ne peuvent « fonctionner » que dans des sociétés qu'ils n'ont pas encore totalement conquises (une société libérale ou communiste de part en part ne serait tout simplement pas vivable), le christianisme épuré de tout ce qu'il avait emprunté au paganisme est voué à une extinction plus ou moins rapide. La démarche d'une Eglise conciliaire surtout préoccupée de « retour aux sources », tout comme l'entreprise d'un Bultmann et d'une certaine théologie protestante visant à « démythifier la foi », c'est-à-dire à y supprimer les images pour ne retenir que l'abstraction des concepts, me paraît de ce point de vue parfaitement suicidaire.

Au-delà de sa décérébration présente, l'Occident m'apparaît finalement porteur de deux inconscients contradictoires. L'un, le plus récent, le conduit à couler sa pensée dans des moules provenant de la pensée chrétienne, mais d'où toute dimension transcendante a été évacuée, tandis que l'autre, le plus ancien, le renvoie au paganisme originel. L'avenir dira lequel de ces deux inconscients est appelé à l'emporter sur l'autre. Il y a de bonnes chances, de toute manière, que ce soit pour donner naissance à des formes encore jamais vues.

L'intelligentsia contemporaine réprouve assez couramment la morale tout en exaltant l'éthique. Or, le sixième séminaire national du GRECE, organisé en 1971, avait pour thème : « Morale d'hier, éthique de demain ». Il me semble que la première est objective, opposant le bien au mal, alors que la seconde est subjective, opposant la noblesse et la bassesse. Culture de la faute, pour laquelle « la faute est objectivée par le recours à Dieu », face aux « cultures de la honte », pour lesquelles l'homme ne doit son salut qu'à lui-même. Vous semblez rejeter, dans le judéo-christianisme, le postulat initial : le péché originel, renouvelé par le péché actuel. Vous préférez manifestement l'innocence du monde sacré, et par là vous vous rapprochez du monde moderne qui, héritier de ceux qui ont touché l'arbre de la connaissance du bien et du mal, se fait le critère d'un « bien » et d'un « mal » flexibles à volonté, et qui finalement décrète que tout est permis. La morale chrétienne n'est-elle pas votre grief intime contre le christianisme ? Mais le conflit entre le bien et le mal, la « double postulation » qu'évoquait Baudelaire, le judéo-christianisme n'est-il pas le seul à l'éclairer ? N'y a-t-il pas, entre le christianisme et la nature humaine, comme un rapport de clé à serrure, qu'avait bien deviné Pascal ? La nature humaine que présuppose votre paganisme n'est-elle pas une nature humaine imaginaire ?

Vos questions, se présentant comme des interrogations négatives (« ne croyez-vous pas que… »), sont apparemment autant d'invitations à me ranger à votre point de vue. J'en conclus que le mien est pour vous source d'étonnement. C'est donc cet étonnement que je chercherai à dissiper. Mais d'abord, réglons le problème sémantique. « Ethique » et « morale » ont effectivement pris, dans le discours contemporain, des résonances quelque peu différentes. La morale est généralement comprise comme de nature strictement religieuse, l'éthique comme un ensemble de règles d'origine variée qui régissent les comportements. Cette distinction reste néanmoins très floue, et surtout fort conventionnelle – d'autant qu'en anglais, on dit *ethics* pour signifier « morale » ! Je ne crois donc pas qu'il faille lui donner une trop grande importance. Par ailleurs, quand on parle du « tout est permis », soyons sérieux : ce ne peut être qu'une façon de dire. Aucune société quelle qu'elle soit, aucun individu, ne peuvent persister dans leur être sans une certaine idée du bien et du mal, c'est-à-dire sans considérer que certains actes valent mieux que d'autres. (C'est même le cas des sociétés libérales, en dépit de la « neutralité » qu'elles affichent vis-à-vis des valeurs :

aucune ne considère que tout se vaut ou que tout est permis, leur pratique en ce domaine démentant régulièrement leur théorie). La raison toute simple en est que les comportements de l'homme ne sont pas déterminés comme le sont ceux des animaux. L'homme est mû par des instincts, mais ces instincts ne sont pas programmés dans leur objet. Il est donc tenu de faire sans cesse des choix, et de se doter des règles qui lui permettent de les faire. La morale, dans ce qu'elle a de plus général, n'a pas d'autre origine. Mais il reste à savoir de quelle morale on parle, et quels sont les critères qui permettent de dire qu'un comportement vaut plus ou moins qu'un autre. Et c'est là, vous vous en doutez, que nos points de vue divergeront.

La notion de faute originelle, qui commande dans le christianisme tout le système de la rédemption et du salut, me paraît aussi absurde que maladive. Elle associe significativement la faute et l'origine : la faute originelle, c'est aussi l'origine fautive. Elle oblige à croire que « les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance » (Gen. 8,21 – mot à mot : que « la formation du cœur de l'homme est un mal dès sa jeunesse »). Elle implique un Dieu qui punit « la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants » (Exode 20,5), c'est-à-dire la culpabilité collective. Paul : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché [...] Par la faute d'un seul, la multitude est morte » (Rom. 5,12-15). Je vois là autant de raisons pour la rejeter. Mais je ne crois évidemment pas pour autant que l'homme soit « naturellement bon ». Il n'est ni naturellement bon ni naturellement mauvais, mais à la fois l'un et l'autre. Parce qu'il est par nature toujours contraint de faire des choix, il est capable du meilleur comme du pire, capable de s'élever au-dessus de lui-même ou de déchoir en dessous de lui.

La faute originelle est la manière chrétienne d'expliquer l'existence du mal. Mais cette explication, fondée sur le « mauvais usage » que l'homme aurait fait de sa liberté, n'est pas convaincante. Le temps n'existant pas pour Dieu, un Dieu omniscient, infiniment bon et infiniment puissant n'aurait pu, sans se contredire lui-même, laisser ses créatures faire un mauvais usage de leur libre-arbitre. En outre, le mal ne peut avoir commencé *ex nihilo*. Il doit avoir un principe métaphysique, c'est-à-dire avoir existé avant que l'homme ait accepté d'y céder. Quand Adam et Eve se laissent tenter par le Serpent, d'où provient le Serpent ? Si la cause efficiente du mal ne peut résider dans l'être individuel, dans sa manifestation naturelle déjà conditionnée, elle réside obligatoirement dans son essence éternelle, dont relève sa volonté immédiate. Cela revient à dire que le mal ne peut provenir que d'un monde éternel anténaturel. Mais cela pose des problèmes théologiques insolubles. Le Diable serait un « ange déchu ». Mais comment un Dieu omniscient, tout-puissant et infiniment bon, a-t-il pu permettre qu'un ange se rebelle contre lui ? Y aurait-il aussi un libre-arbitre angélique ? En opposant un bon et un mauvais démiurge, la thèse gnostique (à laquelle je n'adhère pas) a au moins pour elle une apparence de logique, alors que la notion d'un Dieu bon créateur de toutes choses ne fait que rendre plus évident le scandale du mal. En fait, il n'y a que deux approches possibles pour rendre compte du mal : celle de la Genèse, qui l'explique par le péché originel de l'homme, sans pouvoir dire comment cette faute a été possible, et celle contenue dans le fragment d'Alexandre de Milet (« Ce dont naît ce qui existe est aussi ce vers quoi procède la corruption selon le nécessaire ») bien étudié par Nietzsche dans *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, qui place la source du mal dans la finitude même de l'existant fini : l'homme est être-pour-la-mort, le lien entre mort et finitude est un lien nécessaire, car il est aussi la condition même de la vie.

Le christianisme aime à parler de « morale naturelle », c'est-à-dire d'une morale qui serait parfaitement adaptée à la nature humaine. Mais c'est sa conception de la nature humaine, non la mienne, qui est « imaginaire ». Qu'y a-t-il de plus antinaturel que de considérer la virginité comme un état supérieur à la maternité, l'union conjugale n'étant comme chez saint Paul (1 Cor. 7,1-9) et tant d'autres qu'un pis-aller, alors que la première des « lois naturelles » est la propagation de la vie ? Qu'y a-t-il de plus antinaturel que ce discrédit jeté sur le corps, la sensualité, la féminité, que cette conception chrétienne de la chair, non plus comme reflet de la plénitude, mais comme occasion de péché et « substance bornée de la créature », alors que l'érotisme est l'un des traits les plus spécifiques de la nature humaine ? (Dans le paganisme grec, c'est à titre d'éros universel, *ôs erômenon*, que le divin intervient dans la nature). Qu'y a-t-il de plus antinaturel que cette apologie chrétienne de l'ascèse négative, de la macération, de la mortification de soi, à laquelle j'opposerai volontiers ce mot d'Isaac le Syrien : « Le monde meurt là où le courant des passions s'arrête » ?

La conception chrétienne de la nature humaine n'a d'ailleurs pas été exempte de quelques variations. Si la morale chrétienne, par exemple, a toujours condamné l'avortement, elle n'a pas toujours considéré que tout avortement était homicide. Jusqu'au XVe siècle au moins, l'Eglise, se référant à la théorie aristotélicienne de l'animation médiate (et non immédiate) du fœtus, a distingué l'avortement précoce, assimilé à un simple acte de contraception,

et l'avortement postérieur à l'animation, qui seul pouvait être qualifié de crime. De même a-t-il fallu dix siècles à l'Eglise pour élaborer sa théologie du mariage et faire de celui-ci un sacrement.

Nombre de préceptes de la morale chrétienne n'ont rien d'original. On les retrouve dans toutes les sociétés et dans toutes les cultures, tout simplement parce que celles qui n'en tiendraient pas compte deviendraient invivables. Il serait tout aussi ridicule de prétendre que le monde préchrétien ignorait la morale, ou qu'on y vivait d'une façon moins « morale » qu'aux époques chrétiennes. Les hommes n'ont pas attendu le christianisme pour savoir ce que signifie bien se conduire ! Ils n'ont pas non plus eu besoin d'être habités par la « grâce » pour reconnaître la valeur du courage, du don de soi, du désintéressement, de l'équanimité. Ils ont bien avant le christianisme pratiqué la vertu, l'amour et la miséricorde. Pythagore et Publius Syrus prônaient la charité, et l'empereur Titus estimait avoir perdu sa journée quand il n'avait pas eu l'occasion de se montrer charitable. Cicéron déclare : « Aimer les hommes et les servir, c'est là notre premier devoir », et aussi : « La nature commande à l'homme de faire du bien à son semblable » (*Des devoirs*, I, 43 ; III, 6). Marc-Aurèle professe que « le propre de l'homme est d'aimer même ceux qui l'offensent » (*Pensées*, VII, 22).

Il n'en est pas moins vrai que la morale du paganisme n'est pas celle du christianisme. Où se situe la différence ? Dans le fait, d'abord, que leurs préceptes ne sont pas nécessairement les mêmes. Bien des exigences chrétiennes en matière de morale sexuelle apparaissent aux païens parfaitement ridicules. A l'inverse, le paganisme sera beaucoup plus exigeant sur certains chapitres. Je serais tenté de dire, par exemple, que même faite à un chien, une promesse doit être tenue, dût-on ne pas y survivre. C'est cette conception des choses qui oblige Regulus à revenir se livrer entre les mains de ceux qui vont le tuer. L'autre différence, et la plus importante, est que dans le christianisme le péché est rabattu sur le for intérieur individuel. Il est d'abord une affaire entre le pécheur et Dieu, tandis que dans le paganisme la faute est d'abord une affaire vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres hommes, qui se résoud autrement que par la confession et la contrition. On peut mal agir aussi bien contre l'ordre cosmique que contre l'ordre de la cité ou contre soi-même : c'est tout un. La principale de ces fautes est l'*hybris*, la démesure. « Rien de trop », dit l'un des plus grands préceptes delphiques. Le bien et le mal ne se laissent donc pas saisir en dehors des situations concrètes, et en ce sens la *morale* est indissociable des *mœurs* considérées comme tradition (*mos-maiorum*). La morale est affaire de vertu, au sens ancien du terme, non de déontologie. On est vertueux, non pour obéir à un gendarme divin ou à un Décalogue, mais parce qu'on ne peut parvenir à l'excellence de soi qu'en choisissant de l'être. Parvenir à l'excellence de soi, ou tenter d'y parvenir autant que le permet notre nature, c'est se dépasser soi-même, c'est-à-dire se conformer au plus haut niveau à l'harmonie du cosmos. Il y a par là profonde identité de la connaissance et du bien : la connaissance est vertu parce que son objet, le cosmos, est le modèle éthique par excellence (*omne ens est bonum*). Pour les philosophes grecs, la vertu est à elle-même sa propre récompense. Rien ne serait plus déshonorant que de la pratiquer pour « mériter le ciel ». Dans le christianisme, elle ne vaut au contraire que par rapport à sa récompense future. Remarquable est ce passage de *La cité de Dieu*, où saint Augustin a le front d'affirmer que celui qui respecte et aime les vertus pour elles-mêmes, et non uniquement par obéissance envers la volonté de Dieu, doit être qualifié, non de vertueux, mais de vicieux : « Les vertus que l'âme pense avoir, si elle ne se rapportent pas à Dieu [...] si elles se rapportent à elles-mêmes et n'ont qu'elles pour fin [...] ne sont pas des vertus, mais des vices » (19,25).

Une autre notion-clé de la morale païenne est l'honneur. Le christianisme n'en a jamais fait une vertu cardinale. Il y voit plutôt une certaine forme d'« orgueil » – l'honneur est lié à l'idée qu'on se fait de soi-même –, et lui oppose l'humilité, qui est souvent déshonorante. La modernité achèvera de déconsidérer l'honneur, qui ne peut être le lot de tous, en attribuant à chacun une égale « dignité ». Le contraire de l'honneur est la honte, sanctionnée par une certaine réprobation sociale. On retrouve ici, effectivement, l'opposition bien connue depuis les travaux de Ruth Benedict entre « culture de la honte » (*shame culture*) et « culture du péché » (*guilt culture*). Semblablement, à la base de l'ancienne conception européenne de la « survie », on trouve avant tout deux principes sociaux : la lignée et la gloire – ceux qui n'ont ni l'un ni l'autre étant voués à l'oubli. L'Inde védique distingue ces deux principes en parlant de la « voie des pères », liée à la simple prolongation de la lignée, et de la « voie des dieux », réservée aux héros. Le héros conquiert l'immortalité en ce qu'il parvient, par ses qualités, ses vertus ou ses hauts faits, à s'élever au-dessus de l'humanité commune. C'est pourquoi les plus anciens formulaires indo-européens attribuent un rôle de premier plan à la « gloire intarissable » (gr. *klé(w)os àphthiton*, véd. *àksiti shràvah*) qui, par opposition au fluide vital qui tarit à la mort, confère une renommée qui est source d'immortalité. La gloire, **kléwos*, consiste à illustrer son nom. Elle s'obtient aussi bien par l'action physique que par ces deux formes supérieures de l'action que sont la parole et la pensée (la racine

**men-* se retrouve aussi bien dans lat. *mens*, « esprit », que dans les mots désignant l'ardeur guerrière : gr. *ménos*, indo-iran. **manyû-*). L'honneur, enfin, implique un certain *style*. Nous voilà bien loin du « tout est permis » !

La conception chrétienne de la morale a commencé à se disloquer avec la crise herméneutique qui a ébranlé la chrétienté à partir du XVe siècle. C'est à ce moment-là en effet que la foi se rétrécit pour laisser la place à la seule « morale » – une morale qui s'adapte alors aux classes bourgeoises en train d'asseoir leur hégémonie. Comme l'a bien noté Bernard Groethuysen, le dogme du péché originel plaçait le pécheur avant le péché. Mais désormais, la foi devenant affaire de stratégies et de contre-stratégies, le doute se généralise. Auparavant, on croyait que les hommes pèchent parce qu'ils sont pécheurs. Maintenant, on pense qu'ils sont pécheurs parce qu'ils pèchent. La différence est considérable. Dans le premier cas, l'homme, étant pécheur par nature, ne peut que s'en remettre à Dieu et à l'Eglise pour son salut. Dans le second, le péché faisant le pécheur, pour ne plus être pécheur, il suffit d'éviter le péché. « Le péché dès lors se dissocie du pécheur, il cesse d'être cet état d'impureté essentielle, tenant son sens et son achèvement du grand récit christologique, car il est désormais compris comme une simple action que l'on évalue mauvaise et qu'une bonne peut contrebalancer »[15]. Cette dissociation casuistique va décomposer l'anthropologie catholique, en rendant l'homme dépendant de « techniques pour ne pas pécher ». Le péché devient alors un état qui n'est plus redevable d'une action surnaturelle qui s'appelle la grâce, mais d'une façon de faire toute humaine. Parallèlement, les vertus traditionnelles cèdent le pas à de simples modes de comportement et d'action. L'idéal de la *vita contemplativa* est aboli au profit de la *vita activa*, tandis que commence à se déployer le grand tourbillon moderne. Le système herméneutique de l'Eglise perd son point de gravité. L'aboutissement de ce processus sera l'avènement d'une « piété bourgeoise » qui se réduira à la moralité de l'ordre en place et à la conservation des hiérarchies sociales par l'intermédiaire, éventuellement, d'une « gendarmerie sacrée ».

Permettez-moi, pour en finir sur ce point, de vous livrer un fait d'expérience. Je pense avoir dans ma vie rencontré, et en grand nombre, autant de chrétiens que de non-chrétiens. Les uns et les autres adoptaient tantôt des comportements moraux, tantôt des comportements immoraux. Je n'ai jamais vu que les premiers se comportaient globalement plus honnêtement, plus courageusement, plus noblement que les seconds. J'en déduis que la croyance chrétienne ne rend

15. Philippe Forget, art. cit., p. 33.

pas plus moral, mais seulement plus moraliste, c'est-à-dire plus hypocrite. Ce qui m'amène à vous demander si, dans une perspective chrétienne, les païens vertueux sont censés après leur mort être plus durement châtiés que les chrétiens pécheurs ?

La gêne que l'on éprouve à vous lire vient de ce que vous placez dans la même perspective horizontalisante le paganisme et le christianisme. Tous deux seraient des cultures, œuvres de l'esprit de l'homme. Vous désirez un retour du paganisme, un retour du mythe, « parole absolument vraie », dites-vous. Rêvez-vous à un retour du joyeux panthéon grec, auquel les Grecs eux-mêmes ne croyaient pas, même s'ils étaient en sympathie avec lui, leur imagination étant d'ailleurs si foisonnante qu'ils inventaient souvent, à propos des aventures d'un même dieu, plusieurs versions contradictoires ? A moins que vous ne donniez au mot « croire » le sens particulier d'adhérer à soi-même, à ses rêves, à son imaginaire, indépendamment de toute vérité objective, de tout credo ? Quelle est donc votre conception de la vérité ?

Vous me reprochez de considérer les religions comme indissociables des cultures qui les portent, mais vous remarquiez tout à l'heure que le christianisme s'inscrit lui-même « dans le creuset de trois civilisations ». Croyez-vous pour autant qu'il soit une « œuvre » de l'esprit humain ? Un tel reproche, vous le voyez, ne mène pas bien loin. Mais laissez-moi tout d'abord contester l'idée selon laquelle les Grecs, ou plus généralement les païens, ne croyaient pas en leurs dieux. Une telle affirmation est globalement insoutenable. « La foi absolue de la grande masse païenne pendant plusieurs millénaires historiques ne peut être mise en doute », écrit André Neyton, qui ajoute : « S'il n'y avait pas eu de foi véritable, la protection des dieux n'aurait pas été invoquée si souvent par Homère dans l'Iliade, Virgile n'aurait pas évoqué tant de divinités principales ou secondaires au début de sa "Première Géorgique", ou encore Apulée n'aurait pas autant insisté sur la dévotion de son héros Lucius envers Isis dans le onzième livre de ses *Métamorphoses*, car ils auraient tous risqué le ridicule »[16]. Les Anciens consultent les oracles de Zeus et d'Apollon ou, à Rome, ceux des Livres sibyllins. Ils procèdent à des sacrifices qui obéissent aux règles les plus minutieuses. Ils maintiennent vivants des rituels et des formules théologiques utilisés depuis des millénaires. Dans les temples, une masse d'ex-voto témoignent de la reconnaissance des malades guéris grâce à l'intervention des dieux.

16. *Lumières sur le paganisme antique*, Letouzey et Ané, Paris 1995, pp. 47 et 50.

Les Athéniens célèbrent la gloire de leurs divinités lors des Grandes Panathénées, et ne fondent pas une colonie ou une cité nouvelle sans envoyer d'abord une députation à Delphes. S'ils n'avaient pas cru en leurs dieux, est-ce l'accusation d'athéisme que l'on aurait portée contre Socrate pour provoquer sa perte ? Les Romains restent pareillement fidèles à ce que l'empereur Julien appelait *ta patria*, c'est-à-dire les traditions de leurs pères. En revanche, ils distinguent nettement entre la *religio*, qui définit les pratiques traditionnelles, et la *superstitio*, toujours entachée de subjectivité, qui fourvoit les esprits dans l'erreur. Sous l'Empire, ce sont les religions orientales, parmi lesquelles le christianisme naissant, que les autorités religieuses officielles rangeront parmi les *superstitiones*…

Mais au fond, rien ne témoigne mieux de la réalité et de la vitalité de ces croyances que la résistance opposée par les masses païennes aux diktats de la foi nouvelle que l'on tentait de leur imposer. Résistance politique des hauts fonctionnaires de l'Etat, craignant de voir rompu le vieil accord entre les dieux et les hommes qui avait fait la gloire de Rome, résistance plus diffuse, mais sans doute plus obstinée encore, des paysans habitués à vivre dans une intitimité quotidienne avec de bienfaisantes divinités. Cette résistance devient inexplicable si l'on soutient que les païens n'adhéraient pas à leurs mythes. Quand le triomphe du christianisme apparut comme certain, pourquoi aurait-on, sinon par conviction, continué de se dire païen au risque de se voir persécuté et proscrit ? Pourquoi la majorité du Sénat aurait-elle pris le risque de protester solennellement quand l'empereur Gratien fit enlever la statue de la Victoire de l'autel où elle se trouvait ? Pourquoi Théodose aurait-il pris la peine de faire fermer les sanctuaires du paganisme, si ceux-ci étaient déjà désertés ? Pourquoi aurait-on dû, en 343, édicter la peine de mort contre ceux qui continuaient à sacrifier aux dieux ? Interdire en 391 de se promener auprès des anciens temples ? Interdire en 396 de rendre un culte chez soi aux Pénates et aux dieux lares ? Décréter en 399 la destruction de tous les temples ruraux ? Pourquoi aurait-il fallu torturer les prêtres païens devant les tribunaux, ainsi que le rapporte Eusèbe de Césarée (*Hist. eccles.*, IV, 2), dans l'espoir de leur faire avouer leur « imposture » ? Et plus tard, pourquoi aurait-il été nécessaire de tuer, mutiler, brûler vif, décapiter les païens de Germanie ? Pourquoi aurait-il fallu abattre tant d'arbres sacrés, proscrire tant de pratiques cultuelles, récupérer tant de traditions faute de pouvoir les détruire ? Pourquoi les conciles auraient-ils dû, des siècles durant, multiplier les interdictions et fulminer des sanctions, sinon parce que les masses entendaient rester fidèles à leur foi ancestrale ? Tout au long de son histoire, l'Eglise n'a cessé de tonner contre la « renaissance du paganisme ». N'était-ce donc qu'un fantôme ? Tous ces décrets, toutes ces ordonnances, toutes ces condamnations, sont en réalité autant de témoignages de la résistance à laquelle s'est heurtée l'évangélisation.

Vous m'interrogez maintenant sur ma conception de la vérité. Vous tombez bien. Rien en effet ne caractérise mieux l'éthique païenne que le goût de la vérité, toujours associée au monde diurne, par opposition au mensonge, lié au monde nocturne. C'est au point même qu'à l'ensemble des conceptions religieuses du monde indo-iranien, on a pu donner le nom de « religion de la vérité » (Jean Haudry), tant est grande l'importance que cette notion (véd. *rtà-*, avest. *asha*, vieux-perse *arta-*) y occupe. Les dieux souverains y sont eux-mêmes les gardiens de la vérité, qu'il s'agisse de *Mitrà, dont le nom signifie « contrat », ou de *Vàruna, dont le nom signifie « serment » ou « parole de vérité ». Plus largement, dans tout le monde indo-européen, le respect de la vérité est regardé comme la vertu par excellence, celle qui sous-tend toute relation spirituelle ou sociale. (Cette « religion de la vérité » survivra dans la féodalité et dans la chevalerie). Dans l'Avesta, la triade « penser, parler, agir vrai » conserve le souvenir d'un ensemble formulaire auquel correspond probablement, dans le domaine grec, la triade « pensée parole action ». Chez les Celtes, l'« assertion de vérité » possède un pouvoir quasi magique. Dans le domaine germanique, il suffit de rappeler l'existence de la déesse Vàr (cf. all. *wahr*, « vrai »), citée notamment par Snorri dans la Gylfaginning, dont le nom signifie au pluriel « engagement ». Et j'aurai garde d'oublier que lorsque Celse écrit contre les chrétiens, il donne à son livre le titre d'*Aléthès Logos*, c'est-à-dire de « Discours vrai » !

Bien entendu, la vérité ne se ramène pas à la sincérité : « dire la vérité » ne garantit pas la véracité du dire, mais seulement la conviction de l'énoncer. Aussi faut-il encore distinguer, comme le fait le Vedânta, entre vérité empirique (*vyavaharika*) et vérité ontologique ou absolue (*paramartha*). J'ai déjà eu l'occasion de dire pourquoi la métaphysique occidentale me paraît avoir manqué la vérité de l'Etre en tant qu'Etre. La raison en est qu'elle est restée contaminée par la conception empirique vulgaire, où la vérité se définit comme rectitude, c'est-à-dire comme adéquation de la représentation à l'état de chose représenté dans le jugement. C'est aussi de cette façon qu'elle est conçue chez Aristote et chez Platon. La question de la vérité devient alors un simple problème de logique, cessant d'être la question fondamentale qui s'adresse à toute pensée authentique. Or, une interrogation authentique sur l'essence de la vérité aboutit aussi

à s'interroger sur la formulation inverse, c'est-à-dire sur la vérité de l'essence. Mais les mots changent alors de sens. Tandis que dans l'« essence de la vérité », la vérité est encore adéquation du jugement à la chose représentée, dans la « vérité de l'essence », elle devient *aléthèia*, c'est-à-dire « illatence », présence dévoilée, état de ce qui est hors du retrait. Et c'est bien dans cette interprétation phénoménologique du mot grec *aléthèia* que se donne à saisir le sens le plus profond de la « vérité ». Ce qui permet de comprendre que la vérité s'éprouve, mais ne se prouve pas – car si elle se prouvait, il faudrait prouver la vérité de cette preuve, puis la vérité de la preuve de la preuve, et ainsi de suite : régression à l'infini.

C'est précisément parce que la vérité ne se prouve pas, mais s'éprouve dans l'expérience immédiate, que le divin païen ne relève au fond ni d'une croyance ni d'une représentation ou, plus précisément, que la croyance à laquelle il donne lieu se distingue fondamentalement de ce qu'est la foi pour un chrétien. Cette croyance est d'abord indissociable du rite : croire, c'est exécuter dans les règles prescrites des obligations, sacrificielles ou cultuelles, dont dépend l'harmonie du monde. La certitude qu'elle confère, d'autre part, n'est pas de l'ordre de l'adhésion intérieure personnelle, mais d'une évidence qui réunit la communauté tout entière. Enfin, elle est indissociable, précisément, de l'expérience de ce qui se donne à saisir hors du retrait – *aléthèia* – et permet d'habiter dans la clarté du mythe, c'est-à-dire dans la lumineuse présence de la divinité. C'est pourquoi Walter F. Otto a pu dire, à propos des dieux grecs, qu'ils « ne relèvent ni d'une invention ni d'une création de l'esprit, ni d'une représentation, mais ils peuvent seulement relever d'une expérience », avant d'ajouter que « les grandes époques du paganisme grec (et également romain) ont été sans doute *plus pieuses* que les époques chrétiennes »[17]. Le propos vous paraîtra peut-être excessif. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que les païens de l'Antiquité croyaient plus en leurs dieux que les « chrétiens » d'aujourd'hui ne donnent souvent l'impression de croire au leur !

Vous estimez que le christianisme n'a pu s'implanter qu'en intégrant des éléments du paganisme qui lui étaient étrangers. Vous vous situez ainsi dans la perspective étroite d'une culture. Mais, dans une perspective religieuse, si tout ce qui est bon appartient à Dieu, pourquoi le christianisme, iconoclaste quand il le fallait, n'aurait-il pas, quand il le pouvait, baptisé les temples païens, suivant le conseil de saint Augustin d'utiliser la culture antique comme les juifs avaient usé des dépouilles des Egyptiens – vases d'or et d'argent, objets précieux – pour en construire le tabernacle ? Plus profondément, pourquoi n'y aurait-il pas des intuitions préchrétiennes, un dévoilement progressif de la vérité (« aléthèia ») qui ne devient salvateur qu'avec la Révélation ? Pourquoi ne pas voir, comme Simone Weil, dans les concordances entre la culture antique et le christianisme, non pas une atteinte à la foi, mais sa confirmation bouleversante ?

17. *L'esprit de la religion grecque ancienne*, op. cit., pp. 23-24.

Aucune doctrine ne peut prétendre représenter en tous points une novation radicale. Il est donc bien normal que l'on trouve, même entre des systèmes de pensée profondément opposés, des « concordances » ou des similitudes. Ce constat est trivial. Ce qui l'est moins, c'est le caractère anachronique de la perspective dans lequel vous le situez – et aussi la façon dont vous passez sur les divergences pour ne vous arrêter qu'aux ressemblances. Il est vrai que cette idée selon laquelle les Anciens, ou du moins certains d'entre eux, auraient été « préchrétiens » sans le savoir n'est pas nouvelle. Mais elle est particulièrement naïve. Confrontés à quelques ressemblances entre leur doctrine et certains enseignements philosophiques ou religieux antérieurs, les premiers chrétiens les avaient d'abord expliquées comme autant de contrefaçons diaboliques. Par une exégèse inverse, Justin, Ambroise, Origène, Augustin, Eusèbe de Césarée et d'autres assurèrent ensuite que la sagesse grecque avait été puisée dans la lecture des Ecritures vétérotestamentaires. Homère et Platon auraient pillé Moïse ! Le platonisme étant alors considéré comme la forme de philosophie la plus proche du christianisme, saint Augustin ira jusqu'à imaginer que Platon, au cours de ses voyages, avait entendu prêcher le prophète Jérémie – jusqu'au moment où il dut reconnaître qu'il y avait entre les deux hommes au moins un siècle d'écart. C'est la pieuse théorie du plagiat, qu'il faut évidemment remettre sur ses pieds en constatant que ce sont plutôt les auteurs chrétiens qui se sont inspirés, consciemment ou inconsciemment, de certains aspects de la culture antique, ayant ensuite beau jeu d'y retrouver, comme vous-même, des « intuitions » conformes à leurs dires.

Mais dans un premier temps, c'est une profonde hostilité à l'égard de la philosophie qui prévalut chez les chrétiens. Le mot, du reste, n'apparaît dans le Nouveau Testament que dans un contexte péjoratif. Ainsi chez saint Paul, quand il parle du « vain leurre de la philosophie », exactement de « philosophie et vain mensonge » (Col. 2,8), dans un passage faisant appel au *kai* explicatif (*phi-*

losophia kai kenè) si courant en grec, qu'il faut en fait traduire par « philosophie, c'est-à-dire mensonge ». La philosophie est alors cette « sagesse des hommes », tributaire des seuls « éléments du monde », à laquelle Paul, récusant par avance toute tentative de conciliation, oppose la « folie du message » ou la « stupidité de la croix » dans un célèbre passage de la première Epître aux Corinthiens : « Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? [...] Alors que les juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse ; nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens » (1 Cor. 1,20-23). Après Paul, Tatien prononcera lui aussi un réquisitoire forcené contre l'hellénisme. De même Théophile, évêque d'Antioche : « Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style, mais le fond en est vide et insensé ». On connaît l'anathème de Tertullien : « *Omnes philosophi haeretici sunt* », et son refus de toute concession aux philosophes : « Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile ! » (*De Praescr.*, 7).

C'est seulement à partir de la seconde moitié du IIe siècle que les Pères de l'Eglise, confrontés aux objections de la philosophie et pour répondre aux exigences de l'apologétique, commencèrent à modifier leur attitude et à faire un effort intellectuel pour tenter de penser à nouveaux frais le rapport entre la foi chrétienne et l'œuvre des philosophes. S'autorisant de la théorie de l'illumination de la raison humaine par le Verbe divin, l'idée leur vint qu'on pouvait lire certains auteurs païens comme « introduction à la foi chrétienne ». Eusèbe de Césarée parle ainsi, très sérieusement, de « *praeparatio evangelica* ». Tertullien admet que « Sénèque est souvent nôtre ». Lactance écrit que « Hermès a découvert, je ne sais comment, presque toute la vérité » (*Institutions divines*, IV, 9, 34). Justin Martyr va jusqu'à dire que « Socrate, Héraclite et d'autres de ce genre » étaient « au fond chrétiens » (*Apologie*, 46, PG6, 397B-C). Sur la lancée, saint Augustin, qui s'inspire de Platon comme Ambroise de Cicéron, n'hésite pas à interpréter le pluriel divin Elohîm, employé dans la Genèse, comme une « préfiguration » de la Sainte Trinité (*La cité de Dieu*, XVI, 6) ! C'est cette idée d'un enseignement du Christ « disséminé » (Justin Martyr) dans la pensée païenne qui a été reprise au XXe siècle, par exemple par le P. Festugière quand il décrit le christianisme comme « l'achèvement de ce qu'avaient déjà pensé les meilleurs d'entre les païens », ou par Raimundo Pannikar essayant de montrer la présence d'un « Christ inconscient » dans l'hindouisme. Une telle démarche conduit à une impasse. C'est pourquoi la patristique, dans le temps même qu'elle s'efforçait de réévaluer positivement la philosophie en vue d'en faire une sorte de « propédeutique à la perfection du Christ » (Clément d'Alexandrie), n'a jamais manqué de nier qu'on puisse en tirer une éthique authentique. Jean Chrysostome estime ainsi que la philosophie païenne est viciée dans son fondement, parce qu'elle est sous-tendue par une recherche constante de la « gloire ». Les Pères de l'Eglise, en fait, se sont bornés à reconnaître l'existence, chez les philosophes, de quelques « vérités partielles » qu'ils jugeaient plus ou moins conformes à celles contenues dans la Révélation.

Les limites de cette tentative de conciliation apparaissent clairement avec les efforts que déploya la Scolastique pour mettre la philosophie d'Aristote en conformité avec la doctrine chrétienne. Il faut rappeler ici que la pensée d'Aristote – le « pitoyable Aristote », disait Tertullien – fut d'abord regardée comme fondamentalement contraire au christianisme. En 1203, Absalon, abbé de Sprinkirselach, peut encore écrire que « l'esprit du Christ ne règne pas là où règne l'esprit d'Aristote ». Dès que l'œuvre entière d'Aristote fut connue, avec le commentaire qu'en donna Averroès, les auteurs chrétiens se déchaînèrent contre lui. On lui reprochait d'avoir rejeté l'exemplarisme platonicien (dont s'était inspiré Augustin), de nier la divine Providence, de méconnaître la disposition téléologique du monde, de professer l'éternité de l'univers, etc. En 1210, le concile provincial de Sens, réuni à Paris, interdit sous peine d'excommunication de faire aucune leçon sur les livres de philosophie naturelle d'Aristote, interdiction qui fut encore réitérée par les papes Grégoire IX et Urbain IV. C'est seulement lorsque l'œuvre d'Aristote eut pénétré l'enseignement des écoles en dépit des interdictions et que, simultanément, le platonisme patristique eut fait la preuve de ses insuffisances, qu'il fallut essayer une autre approche. Comme d'habitude, à la phase de combat frontal succéda une phase de récupération. La tentative d'adapter Aristote au christianisme, entreprise à des fins de prosélytisme et d'apologétique (prouver la possibilité d'un « accord de la raison et de la foi », accorder la conception grecque de l'ordre de l'univers et la thématique chrétienne du salut dans l'histoire), fut le fait, dans la seconde partie du XIIIe siècle, d'Albert le Grand et surtout de Thomas d'Aquin. Ceux-ci cherchèrent à prouver qu'en partant des principes d'Aristote, on peut très bien démontrer apodictiquement les préambules de la foi, dont la raison pure est censée porter caution, et défendre ainsi contre les objections

des hérétiques les dogmes de la théologie révélée. L'opération donna lieu à un effort intellectuel de grande envergure. Elle n'en déboucha pas moins sur un échec retentissant. La cause de cet échec est l'incompatibilité de fond du christianisme et de l'aristotélisme. Aristote affirme que Dieu fait partie intégrante du cosmos éternel, ce qui revient à nier la transcendance radicale du créateur, la contingence du monde et la création *ex nihilo*. Il souligne que Dieu remplit uniquement une fonction cosmique, ne connaissant ni les êtres singuliers ni les futurs contingents, ce qui exclut le rôle de la Providence. Il déclare que l'histoire humaine obéit à la loi de l'Eternel Retour, ce qui exclut le libre-arbitre, supprime l'idée d'une eschatologie finale et prive de sens toute idée de Rédemption définitive. Enfin, il nie l'immortalité de l'âme individuelle, ce qui élimine la question des fins dernières et des sanctions d'outre-tombe.

Saint Thomas n'a donc pu « christianiser » Aristote qu'au prix d'un contresens ou d'une déformation fondamentale. Tout son travail se fonde sur la transformation de la distinction purement logique posée par Aristote entre l'essence et l'existence en une distinction ontologique réelle, puis sur l'application à cette distinction réelle de la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte et de celle de l'analogicité de l'Etre. Cette transformation sollicite la philosophie d'Aristote, en lui ajoutant ce qu'elle ne contient pas. Chez Aristote, en effet, la distinction de l'essence et de l'existence – une définition ne peut à elle seule impliquer l'existence de l'objet défini – n'est nullement une distinction ontologique : l'Etre et l'Un ont fondamentalement la même nature ontologique, conformément d'ailleurs à sa théorie de la substance et à sa cosmologie. Le dualisme chrétien de l'être nécessaire, incréé, et de l'être contingent, créé, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans la catégorie de la substance, sont totalement absents de la philosophie d'Aristote, qui ne connaît d'autre dualité que celles de la matière et de la forme, de l'existence en puissance et de l'existence en acte. Thomas d'Aquin a cru faire une synthèse. Il a seulement juxtaposé des doctrines inconciliables, puisqu'à partir de la philosophie d'Aristote on ne peut démontrer ni la nouveauté du monde, ni l'immortalité de l'âme individuelle, ni la contingence des créatures, ni la Providence, ni la rétribution des actes après la mort. Reste à savoir alors s'il peut y avoir une véritable philosophie chrétienne. Dans la mesure où toute philosophie présuppose au départ une ignorance des réponses ultimes données à l'arrivée, on peut en douter.

Dans quelle mesure votre pensée s'apparente-t-elle à l'ontologie phénoménologique de Heidegger ? Pour lui, le phénomène est l'Etre même qui se manifeste, et l'Etre n'est rien d'autre que ce qui se manifeste. « Idéalisme existentiel », selon G. Gurvitch, refusant de rencontrer la question d'un Dieu qui dit de lui-même : « Je suis celui qui suis ». Mais l'Etre selon Heidegger, n'est-ce pas, comme le dit Maurice Clavel, « une façon de colmater l'abîme de Dieu », et donc « l'idole par excellence » ? Clavel craignait, après la mort annoncée du marxisme, « une sorte de conglomérat nietzschéen-heideggérien ». Malgré la méchanceté de l'expression, n'est-ce pas un peu votre pente ? Le sacré dont vous rêvez, n'est-ce pas une façon de colmater l'abîme ? D'éviter le miracle de toute existence chrétienne, qui est d'unir en l'homme l'inquiétude et la certitude ?

Plutôt que d'interroger Gurvitch ou Maurice Clavel sur Heidegger, peut-être vaudrait-il mieux lire Heidegger lui-même. Vous verriez alors que l'Etre ne se ramène nullement pour lui à « ce qui se manifeste », pas plus qu'il ne relève de l'« idéalisme existentiel » ou n'est une manière de « colmater l'abîme » (le mot « abîme » connotant l'idée métaphysique d'une absence constante) ! Sans entrer dans le détail d'une pensée particulièrement complexe, je dirai seulement que l'Etre, pour Heidegger, n'est ni objet ni sujet. Il se manifeste – il est de l'ordre de la manifestation, non de la Révélation –, mais il n'est pas *ce qui* se manifeste. Il se donne à saisir à la fois dans le déploiement et le retrait (*Entzug*). Il n'est pas non plus, comme l'*idea* platonicienne, ce qui accorde à l'étant le pouvoir de se rendre visible ou de se rendre présent. Sa vérité n'est donc pas de l'ordre du simple phénomène. La vérité de l'Etre, encore une fois, est *alétheia* et son élucidation a pour tâche de déterminer l'essence propre de la présence à partir de ce qui la donne, non à partir de l'étant qu'elle fonde. La présence n'a rien de présent. Elle est est originairement le déploiement de l'Etre et sa venue à l'homme. L'Etre est ce trait même qui porte l'Etre à l'homme. Ils se *donne* à l'homme comme l'homme s'*adonne* à lui, parce que l'homme a pour essence d'habiter dans la proximité de l'Etre. Par là se fait jour le rapport de mutuelle appropriation (*Ereignis*) entre l'Etre et l'homme dans la clarté de l'essence originaire de sa présence. L'*Ereignis* nomme ce par quoi l'Etre et l'homme sont l'un à l'autre. L'appropriation donne à la fois le temps et l'Etre. Elle les détermine concrètement dans la plénitude de leur dimension propre. Ceci étant précisé, va pour la pente « nietzschéenne-hedeideggérienne » ! Mais à la condition de ne pas oublier que Heidegger et Nietzsche ne disent pas la même chose :

pour Heidegger, Nietzsche reste encore dans la configuration essentielle de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire d'une pensée de la vérité de l'étant pour laquelle il n'en a jamais rien été de la vérité de l'Etre en tant qu'Etre.

Tenter de sortir d'un oubli de l'Etre qui est oubli au point d'être oublieux de lui-même, c'est donc tenter d'aller vers la dimension originaire où se déploie la présence. Je déteste à ce propos le mot de Maurras selon lequel « aucune origine n'est belle ». C'est d'ailleurs un mot que n'aurait renié aucun de ses adversaires. Heidegger dit au contraire : « Il n'y a pas une seule œuvre essentielle de l'esprit dont les raisons ne plongent dans un sol originel sur lequel il s'agit de tenir debout ». Or, l'origine est elle-même *Ereignis*, c'est-à-dire événement fondateur appropriant. Elle n'est ni l'Age d'Or ni un passé susceptible d'une quelconque visée nostalgique ou restaurationniste, mais elle est la possibilité d'un *recours* : « les premiers temps », cela veut aussi bien dire « de tout temps ». Il y a un moment auroral de l'origine qui se confond avec la pensée païenne, et singulièrement avec la toute première philosophie grecque. Il ne s'agit pas de saisir cette origine comme ce qui a pu annoncer ou engendrer notre présent, mais au contraire d'y rechercher, contre ce présent même, un recours pour l'avenir – un avenir qui pour moi ne se conçoit que comme ressourcement à l'initial et détermination des conditions d'un nouveau commencement, d'une nouvelle *époché* de l'Etre, recommencement du commencement d'une façon plus originaire encore, afin que l'Etre soit enfin tiré de l'oubli. Heidegger, encore lui, dit très justement que « le rapport originel et authentique au commencement » est révolutionnaire, d'abord parce que le commencement est toujours ce qui se situe « le plus en retrait », ensuite parce que la recherche d'un nouveau commencement exige qu'on cherche à commencer de façon toujours plus originaire, et enfin parce que « ce qu'il y a de plus futur est le grand commencement, celui qui – se mettant sans cesse en retrait – parvient le plus loin en arrière et, en même temps, le plus loin en avant ». « C'est en quoi, ajoute-t-il, révolution ne signifie pas simplement renversement et destruction, mais bouleversement recréateur du coutumier afin que le commencement reprenne forme ».

Sous l'effet des forces sociales et spirituelles dont le jeu contradictoire a pendant des siècles couvé en son sein, l'Eglise a aujourd'hui perdu le monopole du sens. Le mythe est au contraire toujours présent, toujours ouvert, parce qu'il dessine la forme d'un possible qu'aucune actualisation n'épuise, parce qu'il introduit ceux qui l'habitent et qu'il habite dans une dimension située en amont de toute existence historico-empirique. La « fin du paganisme » est une illusion. Contrairement au christianisme qui, conformément à sa vision de l'histoire, a eu un début et connaîtra une fin, le paganisme est toujours là, comme l'Etre est toujours là pour l'homme, comme l'homme et le cosmos sont là. Il connaîtra des formes nouvelles, car l'histoire ne se répète que dans la différence. L'Etre *devient*. C'est en cela qu'il est destin spirituel, en même temps que destin historial. ■

ENTRETIEN AVEC « ANTAIOS »

Qui êtes-vous ? Comment vous définiriez-vous ?

Il est malaisé de se définir soi-même, surtout quand on n'aime guère parler de soi. Une personnalité, en outre, est toujours faite avant tout de contradictions, qu'elle intègre de manière plus ou moins heureuse. Je pense néanmoins qu'il y a dans mon itinéraire une certaine continuité. Né en décembre 1943 (Sagittaire, ascendant Cancer) dans une famille originaire de l'Ouest et du Nord de la France, et plus lointainement de Belgique et des Pays-Bas, voici plus d'un tiers de siècle que mon activité essentielle consiste à lire, écrire et réfléchir. Intellectuel, je ne renie pas ma caste, même si, ayant toujours fui les modes et les mondanités, je n'en partage pas le mode de vie. Disons que je suis écrivain par vocation, journaliste par obligation. Quant au bilan, j'ai publié à ce jour une trentaine de livres et près de 4 000 articles : aucun d'entre eux ne

me semble aussi important que ceux que je n'ai pas encore écrits ! Du point de vue « moral », j'aime avant tout le sens des nuances, le don de soi, la générosité. Je n'exècre rien tant que l'étroitesse d'esprit, le ressentiment, la recherche de son propre intérêt. « La pauvreté mesurée aux besoins de notre nature est une grande richesse », disait Epicure. Je crois pour ma part (en tout cas, je l'espère) avoir toujours manifesté un esprit libre, une âme tragique, un cœur rebelle.

Quel fut votre itinéraire spirituel et intellectuel ? Les grandes lectures sur le plan philosophique et spirituel ? Les grandes rencontres ? Rougier ? Koestler ? Eliade ? Jünger ?

Je ne pense pas avoir jamais été le disciple de quiconque. Je suis pour cela trop attaché aux pensées transversales. Mon itinéraire intellectuel et spirituel a d'abord été guidé par la curiosité. Dès l'enfance, j'ai lu les auteurs les plus différents, sans me laisser impressionner ou arrêter par les préjugés, les mises en garde ou les modes du moment. (De ce point de vue, l'absence de curiosité de tant de nos contemporains, y compris de ceux qui font profession de s'interroger sur le sens des choses et sur l'époque où nous vivons, est pour moi un permanent sujet de stupéfaction). Je crois en outre qu'il n'y a de lecture fructueuse qu'à deux conditions : la première est qu'elle intervienne au bon moment, qu'elle tombe dans un cœur préparé, la seconde qu'elle comporte un versant critique, car seule une lecture critique peut contribuer à forger une pensée personnelle. En la matière, bien entendu, on procède toujours par étapes. Sur le plan philosophique, comme bien d'autres avant moi, la première étape a probablement consisté dans une lecture attentive, joyeuse et même libératrice, de l'œuvre de Nietzsche. Adolescent, celui-ci m'apparaissait comme un horizon plus ou moins indépassable. Cependant, au tout début des années soixante, j'ai fait la connaissance de Louis Rougier, qui m'a introduit dans un autre horizon de pensée. Homme d'un savoir considérable, et d'une extrême affabilité, Rougier représentait intellectuellement un cas un peu paradoxal. Politiquement classé à droite, il était détesté des milieux réactionnaires et cléricaux en raison de ses options critiques vis-à-vis du christianisme (il avait, dans les années vingt, publié plusieurs ouvrages dévastateurs sur la Scolastique et dirigé une collection intitulée « Les maîtres de la pensée antichrétienne »). Il était par ailleurs un admirateur inconditionnel de l'antiquité gréco-latine, professait dans ses ouvrages d'économie un libéralisme mesuré et, en philosophie, se réclamait de l'empirisme logique, issu du Cercle de Vienne fondé par Moritz Schlick. Nietzsche et Rougier avaient comme point commun leur opposition déclarée au christianisme, et c'est sans doute cette particularité qui dans un premier temps a le plus retenu mon attention. Mais leur antichristianisme n'était évidemment pas de la même nature. Pendant quelque temps, pourtant, je me réclamais de l'un comme de l'autre, c'est-à-dire aussi bien de la « philosophie de la vie » que d'un certain positivisme, qui me séduisait surtout par sa radicalité, par exemple quand il déclarait les propositions de la métaphysique « vides de sens ». Parallèlement, je m'intéressais à des épistémologues qui me paraissaient se situer plus ou moins entre ces deux pôles, tel Ludwig von Bertalanffy, le père de la « théorie générale des systèmes ».

Mes vues ont commencé à évoluer au début des années soixante-dix. D'une part, la critique du libéralisme que j'ai commencé à développer sérieusement à partir de cette époque m'a rapidement amené à en rejeter les présupposés philosophiques, issus de cette pensée des Lumières dont Rougier était toute sa vie resté tributaire, et donc à répudier toute forme de positivisme ou de scientisme. D'autre part, la lecture de Heidegger devait par la suite me conduire à réévaluer fortement la pensée nietzschéenne, qui me paraît aujourd'hui toujours aussi puissante dans certains de ses aspects (la conception « sphérique » de l'histoire, la notion de « Grand Midi »), mais plus douteuse dans certains autres (le « Surhomme » et surtout la « Volonté de puissance », justement interprétée par Heidegger comme « volonté de volonté », c'est-à-dire comme relevant de cette métaphysique de la subjectivité qui est au fondement même de la modernité). J'ajoute que la lecture de Heidegger, en même temps qu'elle m'aidait à me défaire de toute tentation « prométhéenne », m'a aussi appris à ne plus confondre métaphysique et ontologie. Dès lors, le paganisme pouvait pleinement m'apparaître comme une interrogation phénoménologique sur l'Etre et sur ce qui relie profondément tout ce qui compose le monde.

Ceci pour le fil essentiel. Pour le reste, je suis évidemment redevable de nombreuses inflexions de ma pensée à toute une série d'auteurs, dont il serait probablement pédant d'aligner les noms. Je dois par exemple à Arthur Koestler, qui m'a plusieurs fois reçu à Londres dans les dernières années de sa vie, de m'avoir introduit à une critique rigoureuse de toutes les formes de réductionnisme. Stéphane Lupasco m'a familiarisé, sous l'angle qui lui était propre, avec les problèmes de la microphysique. Walter F. Otto, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Claude Lévi-Strauss et Georges Dumézil m'ont guidé, chacun à sa façon, dans l'univers des mythes et des religions. Mais il faudrait également citer les grands fondateurs de la sociologie allemande (Max Weber, Simmel, Tönnies, Sombart),

certains théoriciens de la Révolution conservatrice allemande, mais aussi des auteurs catholiques (Péguy, Bernanos, Mounier) ou d'origine juive (Hannah Arendt, Leo Strauss, Martin Buber). Ma dette est certaine, enfin, envers les « communautariens » nord-américains (Charles Taylor, Michael Sandel) ou des chercheurs français contemporains comme Louis Dumont, Jean Baudrillard, Alain Caillé, Jean-Pierre Dupuy, Michel Maffesoli, Serge Latouche, etc.

Quinze ans ont passé depuis « Comment peut-on être païen ? », qui fut un livre historique en tant qu'affirmation de la renaissance d'un courant païen dans le domaine francophone. Comment voyez-vous ce texte aujourd'hui ? En quoi avez-vous changé ?

Paru en 1981 chez Albin Michel, *Comment peut-on être païen ?* a en effet correspondu à un tournant, non que ce livre ait été sans précédents (le paganisme n'a, au fil des siècles, jamais cessé de « renaître »), mais parce qu'on n'assistait pas encore, à cette époque, à la floraison de groupes « néopaïens » que l'on observe aujourd'hui – et sans doute aussi parce qu'il y avait longtemps qu'un ouvrage aussi « affirmatif » en ce domaine n'était pas paru chez un grand éditeur parisien. Le livre, pourtant, ne tenait qu'une partie de ses promesses. Son objectif, en effet, était moins de répondre à la question posée dans le titre que de faire apparaître clairement les points d'opposition essentiels entre le paganisme et le christianisme. Sur le fond, je pense que c'est un texte qui vaut toujours aujourd'hui, même si j'en réécrirais sans doute certaines pages dans une perspective un peu moins « nietzschéenne ». L'ouvrage que j'ai publié cinq ans plus tard, en collaboration avec Thomas Molnar, aux éditions de la Table ronde : *L'éclipse du sacré*, me paraît de ce point de vue plus satisfaisant.

Mais au fait, comment devient-on païen ? Comment vivre quotidiennement le paganisme ?

Comme beaucoup de Français de ma génération, j'ai été élevé dans une famille qui était, disons, catholique sans excès – avec toutefois une grand-mère paternelle à la personnalité échevelée et talentueuse (elle avait été la secrétaire particulière de Gustave Le Bon), devenue sur le tard assez bigote. Comment me suis-je éloigné de ce catholicisme, que dans l'enfance j'avais plutôt tendance à prendre très au sérieux ? Sans doute d'abord, justement, parce que je l'avais pris au sérieux, et que les réponses que la théologie chrétienne donnait aux réponses que je me posais (et qu'elle m'amenait à me poser) ne me paraissaient

pas satisfaisantes intellectuellement. Il y avait en outre dans la dogmatique chrétienne une coloration générale, je dirais presque un « paysage », auquel je me sentais instinctivement opposé. J'étais au contraire invinciblement attiré par l'univers spirituel des mythes et des légendes, qui me paraissait tirer l'imaginaire vers une autre forme d'invisible, à mille lieux de toute l'économie chrétienne du salut, avec ses idées doloristes de faute originelle, de pénitence, de rédemption, de mépris pour les choses du « monde », etc. Enfant, contrairement aux camarades de mon âge, je ne lisais guère Alexandre Dumas, Jack London ou Jules Verne, mais faisais plutôt mon miel des contes de Grimm ou d'Andersen, de l'Iliade et de l'Odyssée. On peut supposer que cela me poussait dans la direction où je me suis engagé. Le reste a été le fait d'une série de lectures et, surtout, de réflexions.

Il n'est pas aisé de répondre à la question de savoir « comment vivre quotidiennement son paganisme ». Pour être franc, avec son côté « examen de conscience », je lui trouve même un certain relent de christianisme. Il me semble que quiconque a des convictions fortes, quelles qu'elles soient, s'efforce d'y conformer sa façon de vivre – puisque ce sont elles qui donnent une *raison* de vivre. Mais je crois aussi qu'en ce domaine, il ne peut pas y avoir de modèle unifié. Chacun vit ses convictions selon son tempérament. Pour moi, qui voit dans le paganisme, non une grille d'interprétation des choses (auquel cas il ne serait qu'une « vue-du-monde » parmi d'autres), mais un *souci* de reconnaissance de l'unité et de la poéticité du monde, cette mise en pratique est indissociable d'une volonté de rigueur intellectuelle et morale. Du point de vue intellectuel, il s'agit déjà de répondre avec précision à la question : « Qu'est-ce que le paganisme ? », question à laquelle, me semble-t-il, on ne répond trop souvent qu'avec des notions vagues ou des schémas simplistes, ou encore en faisant appel à des concepts ambigus comme ceux de « nature » ou de « vie ». Du point de vue moral, il s'agit de définir une attitude spirituelle et mentale, tant vis-à-vis des hommes que des choses, qui se traduit par des exigences éthiques (poser sur le monde un regard d'amicale connivence, cultiver les « vertus » et viser à l'excellence de soi) mais ne saurait se ramener à l'exaltation de tel ou tel trait de caractère, dont les païens ne sauraient évidemment avoir le monopole. Je sais que pour d'autres, le « paganisme vécu » exige plutôt des cérémonies et des rites. Cela donne lieu à des initiatives que je peux trouver sympathiques, sinon respectables, mais auxquelles je n'ai guère envie de participer. J'y vois trop de rituels inventés de toutes pièces, trop de déguisements, trop de christianisme retourné. L'un des périls qui me paraissent le plus guetter le

« néopaganisme » aujourd'hui est précisément le risque de verser dans la parodie. Esotérisme et « magie » de pacotille, dérives sectaires et gourous, « contre-Eglises » et « maçonneries blanches », moralisme de patronage ou niaiseries du *New Age*, cérémonies tenant à la fois du piétisme et du bal costumé, je crains que tout cela n'annonce nullement la renaissance du paganisme, mais se rattache plutôt à cette « religiosité seconde » que Spengler voyait, non sans raison, réapparaître à toutes les époques de déclin.

Quel regard lancez-vous sur le christianisme aujourd'hui ?

Je ne parlerai ici que de l'Europe occidentale. Le christianisme s'y trouve dans une situation paradoxale. D'une part, le nombre des croyants (et surtout des pratiquants) ne cesse de diminuer. D'autre part, on enregistre un incontestable retour de flamme de la part d'un « noyau dur » correspondant, soit aux mouvements charismatiques, soit aux traditionalistes de diverses obédiences. Enfin, l'opposition déclarée au christianisme n'est plus le fait que d'une minorité d'individus. Cela signifie que les dogmes chrétiens ne constituent plus un enjeu, ni pour la plupart des « chrétiens » (qui tendent désormais à se faire une sorte de « religion à la carte ») ni pour les non-chrétiens (pour qui ces dogmes ne veulent plus rien dire), les uns et les autres se retrouvant à l'occasion unis pour déplorer les prises de position « réactionnaires » prises par le pape en matière de morale. Le fait majeur, c'est que le christianisme, rejeté dans la sphère privée par une idéologie dominante qui se veut neutre en matière de valeurs, n'a plus désormais que le statut d'une *opinion* parmi d'autres, ce qui le rend incapable d'organiser et d'*in-former* la société ainsi qu'il a pu le faire dans le passé. On peut certes s'en féliciter. Mais en même temps, on doit reconnaître que ce même matérialisme pratique qui s'est avéré, beaucoup plus que le rationalisme ou l'athéisme, le principal agent de dissolution de la foi chrétienne, menace tout autant n'importe quelle autre forme de croyance ou de conviction, car il se traduit par un indifférentisme destructeur de tout sens. Le christianisme a finalement recueilli les fruits des germes qu'il avait semés, à son corps défendant. Quand le monde était païen, l'activité humaine se déployait conformément à la *physis*, c'est-à-dire se comprenait à la fois, dans la vérité et la clarté du mythe, comme *poïésis* et comme *technè*. A partir du moment où il a été interprété comme un être imparfait, œuvre d'un Dieu créateur posé comme cause première extérieure à lui, cette activité humaine s'est à son tour comprise comme *creatio*. Le primat accordé à la raison, le glissement des valeurs chrétiennes

dans la sphère profane (l'avenir remplaçant l'au-delà, et le bonheur le salut), enfin le déchaînement de la technique comme essence de la métaphysique réalisée, ont alors abouti à l'arraisonnement du monde et à la destruction de tout *sens* de l'existence humaine. C'est ce que constate Kostas Axelos quand il écrit : « La *physis* divine grecque est morte, tuée par le Dieu judéo-chrétien. Ce Dieu lui-même meurt, c'est-à-dire se retire et est tué par l'homme qui veut occuper la place restée vide et s'ériger en maître. L'homme lui-même, en tant que sujet triomphant, centre et sens de tout ce qui est, commence à mourir, se trouve décentré, n'a pas de fondement : la subjectivité a beau se socialiser, elle flotte en plein vide ». Toute la question est de savoir si le paganisme peut renaître autrement que comme reprise plus ou moins théâtralisée de certaines de ses formes anciennes, c'est-à-dire s'il peut renouer avec sa source, pour échapper à ce vide. La pensée de Heidegger, à cet égard, me semble ouvrir à une réflexion « païenne » des perspectives autrement plus stimulantes que les simulacres qu'affectionnent les groupuscules sectaires.

Mais je voudrais encore dire trois choses à propos du christianisme. La première est qu'il convient de ne pas oublier qu'en tant que phénomène historique, il constitue un phénomène mixte : le christianisme « pur », tel qu'on peut le saisir historiquement, ne correspond qu'à une période extrêmement courte de son histoire. Dès qu'il s'est implanté en Europe, le christianisme a dû composer pour s'imposer. Il est à peine besoin de rappeler comment l'Eglise a « récupéré » d'anciens lieux de culte, comment le calendrier liturgique chrétien s'est calqué sur celui du paganisme, ou comment le culte marial et le culte des saints ont, au sein même du catholicisme, restitué une sorte de polythéisme inavoué. Il est évident par ailleurs que les formes d'expression du christianisme ont été infiniment variées, en sorte qu'il est parfois difficile de les faire entrer dans le cadre d'un jugement unitaire. Quoi de commun entre Iéschoua le Nazôréen (Jésus) et le Christ Pantocrator adoré dans l'empire byzantin ? La morale de Torquemada n'est pas non plus la même que celle de François d'Assise ! L'erreur serait cependant d'en tirer argument pour développer une sorte de syncrétisme. Une telle erreur est aussi bien le fait de ces chrétiens selon qui le christianisme a « repris tout ce qu'il y eut de meilleur dans le paganisme » que de ces « païens » qui, au vu de son héritage composite, hésitent à porter une condamnation globale du christianisme. Elle repose, dans les deux cas, sur une même inaptitude à distinguer la lettre et l'esprit, c'est-à-dire finalement à saisir où résident et en quoi consistent les points d'affrontement décisifs. Or, il ne faut pas oublier non plus, et ce sera ma deuxième réflexion, qu'entre le paganisme et le chris-

tianisme, il y a quand même eu des flots de sang. Je ne dis pas cela par souci excessif de la commémoration, ni pour opposer des martyrs à d'autres martyrs. Je le dis seulement pour rappeler l'importance de l'enjeu que représentait pour le christianisme l'éradication du monde païen. Que cette éradication ait été imparfaite, qu'elle n'ait été acquise qu'au prix d'une dénaturation relative de ce qu'était l'élan chrétien des origines, ne change rien au fond des choses. Mais en même temps, il faut aussi être conscient de ce que le christianisme et le paganisme, si opposés qu'ils puissent être, n'en forment pas pour autant un couple. Si le christianisme ne peut rester fidèle à sa vocation qu'en cherchant à supprimer le paganisme, le paganisme n'a pas pour but de supprimer une autre religion, fût-ce celle qui s'oppose le plus à lui. Face à l'intolérance chrétienne, il n'a pas à en appeler à une intolérance en sens inverse. Et surtout, il n'a pas à vouloir être le « contraire du christianisme » (au sens où Marx prétend énoncer le « contraire » de Hegel, ou Nietzsche le « contraire » de Platon), car tout contraire reste par définition apparenté à ce qu'il prétend contredire. Ce dernier point me paraît particulièrement important, dans la mesure où les langues que nous employons, et jusqu'à nos façons de penser, restent à bien des égards imprégnées de christianisme (au même titre que les sociétés où nous vivons, qui restent ordonnées à certaines valeurs « évangéliques » ou « bibliques » sécularisées alors même qu'elles ont perdu la foi). Le paganisme n'est pas du « christianisme en sens contraire ». Il n'est pas constitutivement antichrétien, mais *achrétien*. L'essentiel pour un païen n'est donc pas de penser « contre le christianisme », ce qui reviendrait à se définir négativement *par rapport à lui*, et donc à rester encore chrétien en quelque façon, mais à penser *en dehors de lui*, en dehors des catégories qu'il a créées, catégories dont on est encore tributaire quand on se contente de les renverser.

Dans « L'empire intérieur », vous abordez le problème fondamental pour tous les Européens de l'« imperium ». Peut-on parler d'un paganisme politique ?

Je n'ai pas beaucoup de sympathie pour cette expression de « paganisme politique ». Elle ne recouvre que trop souvent un extrémisme politique recouvert d'un badigeon « païen ». Ce qui constitue en revanche un véritable problème, c'est la question de savoir si le paganisme peut se borner à n'être que ce qu'il est aujourd'hui, lui aussi, par la force des choses, à savoir une opinion ou une option parmi d'autres. Là comme ailleurs, tout parallélisme entre paganisme et christianisme serait trompeur. Tout le système chrétien est sous-tendu par sa propension au dualisme : entre l'être créé et l'être incréé, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et le reste du monde, entre l'âme et le corps, entre la chair et l'esprit. Dans une telle perspective, et même s'il n'en est pas toujours allé ainsi, temporel et spirituel peuvent parfaitement être dissociés. Ce n'est pas le cas dans le paganisme qui, là où le christianisme instaure des ruptures, tend au contraire à établir (ou recréer) autant de ponts. De même, le christianisme, quoiqu'il vise bien entendu à organiser la société globale, reste porteur d'une conception fondamentalement individuelle de la foi : l'homme a beau vivre en société, c'est isolément qu'il fait son salut. Dans le paganisme, au contraire, le sort de l'individu, que ce soit dans la vie présente ou dans la mémoire collective, est indissociable de la cité ou de la communauté à laquelle il appartient. Pour ces deux raisons, un paganisme « des catacombes », qui se ramènerait à l'activité de petits groupes organisés en communautés privées, vivant dans un environnement spirituellement hostile, semble une aberration. Comment sortir alors de ce dilemme, sachant qu'au surplus le sacré se constate, mais ne se décrète pas ? Dans son tout dernier entretien, en 1966, Heidegger parlait d'« un dieu qui seul peut nous sauver ». Jünger, de son côté, annonce le « retour des dieux » après le « temps des titans ». André Malraux, lui, n'a jamais dit (contrairement à une légende tenace) que « le prochain siècle sera religieux ou ne sera pas », mais que « la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, va être d'y réintégrer les dieux ». Il est difficile d'aller au-delà.

Quel est votre mythe favori ? Pourquoi ?

Plutôt que de mythe, je parlerai de thème mythique. L'un des thèmes qui m'a toujours le plus fasciné est celui du labyrinthe. J'espère d'ailleurs, si j'en ai le temps, lui consacrer un jour un livre. C'est un thème dont il est difficile de préciser l'origine, mais dont la diffusion a été considérable, puisqu'on le retrouve, sous une forme ou sous une autre, aussi bien dans le monde méditerranéen que, dès l'âge du Bronze, sinon plus tôt, dans les pays nordiques. Le tracé du labyrinthe qui, dans les temps modernes, n'a jamais cessé d'inspirer les écrivains et les artistes, est en outre trop complexe pour s'être imposé d'une façon hasardeuse. Il renvoie de toute évidence à un héritage commun, en rapport probablement avec la religion cosmique de nos lointains ancêtres. Le cœur de ce mythe paraît être constitué par le retour du Soleil après une période d'obscurité (la « ténèbre hivernale »). Le thème de la délivrance d'une « fiancée

solaire » par un héros venant à bout des forces de la Nuit est directement associé à ce thème. On en retrouve l'écho dans la geste de Siegfried et de Brünnhilde, dans le mythe de Thésée et d'Ariane, dans l'histoire de la Belle au bois dormant, sans doute aussi dans le récit de la guerre de Troie (la délivrance de la belle Hélène, retenue dans une cité aux murailles labyrinthiques). De ce point de vue, le thème du labyrinthe m'apparaît comme véritablement exemplaire – à l'image même de ce que doit être une existence pleinement vécue. Sur le plan symbolique, on peut aussi opposer le labyrinthe à la pyramide : face aux hiérarchies univoques, toujours potentiellement totalitaires, il constitue un enchevêtrement de méandres, le modèle d'une démarche « tournoyante » qui n'atteint son but qu'après de longs détours.

Quel rôle la tradition hindoue peut-elle jouer dans une éventuelle renaissance spirituelle ?

Je ne suis pas spécialement familier de la tradition hindoue (ou indienne), mais je pense qu'elle présente un intérêt tout particulier dans la mesure où elle est à la fois l'une des plus anciennement attestées et l'une des plus conservatrices du point de vue de la cosmogonie, du formulaire et du rituel. La mise en rapport du domaine indien (indo-aryen) avec des domaines comme ceux de la Rome ou de l'Irlande anciennes a d'ailleurs, comme vous le savez, permis d'apporter des éclairages décisifs à la connaissance de la religion indo-européenne commune. De façon plus générale, je pense qu'il y a de riches enseignements à tirer de l'étude de la plupart des traditions « orientales », non seulement de la religion des Védas par conséquent, mais aussi bien du shintoïsme ou du bouddhisme zen. Toutes ont en commun d'avoir une approche de l'Etre et du divin qui relève de la non-dualité, par opposition à ce dualisme de l'être créé et de l'être incréé qui est la marque distinctive des religions issues de la révélation abrahamique.

Vous avez connu Georges Dumézil, disparu il y a dix ans. Quel souvenir particulier vous laisse cet homme ? Quel héritage nous a-t-il laissé ?

Le souvenir qu'il me laisse est celui d'un homme d'une exquise gentillesse. J'ai fait sa connaissance en 1969, époque à laquelle la revue *Nouvelle Ecole*, que je dirige, avait publié un entretien avec lui. A vingt-six ans, j'étais alors un néophyte en bien des domaines. Dumézil fit preuve à mon endroit d'une patience

amicale, doublée d'une sympathie attentive pour la revue que j'avais lancée un an plus tôt. Nous sommes depuis lors restés en relation étroite ; seule sa disparition y mit un terme. Dumézil n'était pas seulement un homme au savoir immense – un savoir presque inimaginable de nos jours –, c'était aussi un esprit malicieux et toujours en éveil. Rien ne lui plaisait plus que de répondre à ses contradicteurs, en les enfermant dans leurs contradictions. Non conformiste, il se tenait à l'égard des modes et restait indifférent aux honneurs. En même temps, il ne souhaitait pas avoir de disciples. Au début des années soixante-dix, me raccompagnant à la porte de son appartement de la rue Notre-Dame des Champs, il me disait : « Tout le monde veut faire de moi un structuraliste. Vous au moins, vous savez bien qu'il n'en est rien ! » Quelques années plus tard, Jean Mistler, alors secrétaire perpétuel de l'Académie française, m'avait demandé d'envoyer à tous les académiciens un exemplaire du numéro spécial que *Nouvelle Ecole* avait consacré à l'œuvre de Dumézil. « Ils ne connaissent pratiquement rien de lui », m'avait-il dit. L'élection de Georges Dumézil à l'Académie française fut largement le fruit de cette « campagne » menée à la demande de Jean Mistler. Le jour de son entrée à l'Académie, Dumézil, qui m'avait convié avec ma femme à participer à la réception donnée à cette occasion quai Conti, me prit à part et me dit avec un petit sourire : « Je crois que je vais quand même m'ennuyer un peu ici ! »

Après sa mort, ses adversaires crurent triompher et portèrent contre lui les accusations les plus sottes. Didier Eribon a fait justice de cette méchante cabale dans son livre, *Faut-il brûler Dumézil ?* paru en 1992. Quant à son héritage, qu'en dire ? Il est évident que l'œuvre de Georges Dumézil reste aujourd'hui un monument. Mais ce monument n'est qu'une partie de l'édifice. Je veux dire par là que les études indo-européennes sont évidemment appelées à se développer encore, y compris dans des directions que Dumézil, volontairement ou non, n'a guère explorées. Par exemple, il apparaît aujourd'hui assez nettement que l'idéologie tripartie, à laquelle Dumézil a consacré l'essentiel de sa recherche, ne représente qu'un aspect de la religion indo-européenne, et qui plus est un aspect lié à une période assez limitée, celle des « sociétés héroïques » du deuxième millénaire avant notre ère. La religion des Indo-Européens au début du néolithique, voire à la fin du paléolithique, était sans doute assez différente. Jean Haudry, dans ses travaux sur la religion « cosmique » des Indo-Européens, me paraît de ce point de vue être allé plus loin que Dumézil. Le seul reproche que l'on pourrait faire à ce dernier serait d'ailleurs d'avoir eu une approche assez peu « historicisante » de l'univers des Indo-Européens. Il ne s'est pas sou-

cié d'en saisir les différents états, liés aux profondes transformations sociales intervenues depuis les origines. De plus, ayant eu dans sa jeunesse à réagir contre le naturalisme d'un Max Müller ou d'un James Frazer, il a toujours craint, excessivement sans doute, de tomber dans de telles interprétations « naturalistes », ce qui l'a amené à ne pas assez prendre en compte, à mon sens, tout ce qui dans la religion indo-européenne a pu être lié aux cultes solaires, à l'observation du ciel, aux divisions du temps, au cycle de l'année, etc. Enfin, ayant personnellement de grandes affinités avec le monde romain, il a sans doute sous-évalué l'importance de l'héritage indo-européen en Grèce.

Quels furent vos rapports avec Mircea Eliade, et son influence sur vous ?

Parler d'influence est un peu excessif. J'ai plusieurs fois rencontré Mircea Eliade lorsqu'il était de passage à Paris. Il avait un petit appartement près de Montmartre. Nos conversations portaient surtout l'histoire des religions, mais je n'en ai pas tiré immédiatement tout le profit que j'aurais pu en retirer. Eliade était un homme qui se livrait très peu. En dépit d'une multitude d'activités, il menait une vie essentiellement intérieure. Pour reconstruire et apprécier sa personnalité, il faut à la fois tenir compte de son milieu roumain d'origine comme de ses expériences existentielles (son séjour en Inde), et savoir lire en parallèle ses essais, ses mémoires et ses romans. On voit alors se reconstituer le puzzle. Je me souviens qu'il y a vingt ans, certains de mes proches le trouvaient trop « universaliste », parce qu'il s'occupait indifféremment de toutes les religions de l'humanité. C'était un reproche bien partisan. Eliade avait en fait une approche plurielle, polyphonique, de l'*homo religiosus* : il recherchait les lignes de force en empruntant tous les chemins de traverse. D'autres lui ont reproché une axiomatique « mystique », voire une « ontologie scandaleuse ». C'est encore plus absurde. Ce qui est exact, c'est que derrière des considérations d'apparence souvent très académiques, Eliade ne s'est jamais défait d'une profession de foi que l'on pourrait dire « païenne », bien qu'il n'ait jamais revendiqué ce terme. Il invoquait une transcendance immanente, consubstantielle aux forces vitales qui parcourent un monde qu'il identifiait à l'Etre lui-même. Il me paraît aujourd'hui avoir été l'un de ceux qui ont le mieux vu et analysé la différence radicale qui existe entre les religions « cosmiques » traditionnelles et les religions « historiques », les premières fondées sur la notion de temps circulaire, les autres sur une conception linéaire de la temporalité, où la Révélation introduit une césure irréversible. La notion la plus essentielle chez lui est la distinction du sacré et du profane, schème de pensée fondateur à partir duquel l'homme bâtit toute sa cosmologie. Eliade n'envisageait pas le sacré sous un angle phénoménologique, à la façon d'un Rudolf Otto, mais comme une substance existant en soi et se manifestant par des hiérophanies. Il n'a cessé d'en montrer la cohérence et la stabilité. C'est ce qui lui permettait d'écrire, dans *La nostalgie des origines*, que le mot « religion » peut « encore être un terme utile pourvu qu'on se rappelle qu'il n'implique pas nécessairement une croyance en Dieu, en des dieux ou en des esprits, mais se réfère à l'expérience du sacré et, par conséquent, est lié aux idées d'être, de signification et de vérité ». Je lis toujours aujourd'hui la revue *History of Religions*, qu'il avait lancée à l'Université de Chicago. Si la France, au lendemain de la dernière guerre, lui avait fait meilleur accueil, il n'aurait pas été contraint de s'exiler en Amérique.

L'un de vos derniers livres s'intitule « Famille et société » (Labyrinthe, 1996). Quelle fut l'influence du christianisme sur la famille européenne ? Y a-t-il une version païenne de la famille ?

Le christianisme n'a véritablement exercé son influence sur la famille européenne qu'à une date relativement tardive. Songez qu'il lui a fallu près d'un millénaire pour déterminer sa théologie du mariage et faire de celui-ci un sacrement ! Lorsqu'elle a eu à réfléchir sur le mariage et la famille, l'Eglise s'est d'abord trouvée devant un relatif vide dogmatique. Dans les évangiles, Jésus n'exprime aucune opinion positive sur la procréation et reste totalement muet sur ce que doit être la « famille idéale ». Il se borne à condamner la répudiation, souligne avec netteté la prééminence de la communauté de foi sur les liens du sang et laisse entendre que la virginité et le célibat valent mieux que l'union conjugale. Après lui, saint Paul a encore infléchi l'enseignement de l'Eglise dans le sens d'un mépris de la chair : le mariage n'est pour lui qu'un pis-aller. L'abstinence sexuelle fut particulièrement à l'honneur dans l'Eglise primitive, soit sous la forme de la virginité et du célibat, soit sous celle de la continence à l'intérieur du mariage. Il suffit de lire Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage, Ambroise de Milan ou Grégoire de Nysse, pour voir qu'à l'époque patristique, le mariage est avant tout conçu comme un remède à la fornication. A l'origine, l'idéal chrétien semble donc bien avoir été le renoncement définitif à toute activité sexuelle, mais l'adoption d'un tel idéal aurait évidemment entraîné la fin de la chrétienté. D'autre part, l'Eglise eut très tôt à réagir contre divers courants rejetés dans l'hérésie, courants dits encratiques, qui en rajoutaient encore dans

le même sens, en allant jusqu'à condamner toute relation sexuelle dans le mariage ou à prôner la castration. Pour répondre aux objections des hérétiques comme aux interrogations des fidèles, l'Eglise dut finalement arrêter sa ligne de conduite. La doctrine chrétienne du mariage se fixa progressivement, entre le IXe et le XIIe siècles. On en connaît les grandes lignes. La virginité reste considérée comme un état supérieur à l'union conjugale, mais l'obligation n'en est imposée, théoriquement du moins, qu'aux prêtres et aux communautés monastiques. Parallèlement, le mariage est rendu « vertueux » par la réunion des trois biens énumérés par saint Augustin : la procréation d'enfants, la fidélité conjugale et la sacramentalité de l'union.

Ce mariage chrétien eut le plus grand mal à s'imposer, parce qu'il contredisait en plusieurs points essentiels ce qu'était le modèle païen de la vie conjugale et familiale. Alors que le droit romain, le droit celtique et le droit germanique admettaient dans certains cas la séparation, la répudiation ou le divorce, notamment en cas d'infécondité de l'épouse, le mariage chrétien se veut d'abord indissoluble : la logique du couple prévaut sur celle de la lignée. Ce trait est encore accentué par l'importance que l'Eglise accorde à la liberté du consentement personnel des conjoints. Dans le contexte de l'époque, cette attitude revenait, en instituant une nouvelle forme d'autonomie du sujet, à faire passer au second plan les intérêts des familles et des clans, c'est-à-dire la transmission de l'héritage. En institutionnalisant une conjugalité autonome au détriment de formes d'appartenance et de solidarité plus larges (communauté, lignage, famille étendue), le mariage chrétien entame un long procès d'individualisation, qui trouvera son aboutissement dans le mariage d'amour moderne (aujourd'hui principale cause de divorce). D'autre part, durant tout le Moyen Age, l'Eglise est obsédée par la lutte contre l'« inceste » : jusqu'en 1215, tous les cousins et cousines jusqu'au septième degré sont exclus de l'union conjugale ! Or, depuis des temps immémoriaux, le système indo-européen de la parenté reposait sur un système endogamique d'alliances croisées entre cousins. La proscription du mariage entre apparentés, même lointains, non seulement élimine un nombre considérable d'épouses possibles, mais va directement à l'encontre d'une logique traditionnelle, caractéristique du mariage aristocratique, où l'exigence de maintien et de restructuration des patrimoines ou des fiefs va de pair avec la nécessité d'une alliance durable des lignées. Enfin, l'Eglise prescrit l'enfermement de toute activité sexuelle dans le seul cadre du mariage, cette activité étant en même temps assujettie à des limitations de toutes sortes. Ainsi se trouve interdite la pratique du concubinat, courante dans

toute l'Antiquité, mais désormais considérée comme adultère, bigamie ou polygamie. L'union conjugale devient le seul lieu d'investissement érotique légitime, ce qui revient à ne plus pouvoir distinguer entre Vénus et Junon. C'est tout le contraire de la conception de Démosthène, qui disait : « Voilà ce qu'être marié veut dire : avoir des fils que l'on puisse présenter à sa famille et aux voisins, et avoir des filles à soi que l'on puisse donner à des maris. Car nous avons des courtisanes pour le plaisir, des concubines pour satisfaire nos besoins physiques quotidiens, et des épouses pour porter nos enfants légitimes et pour être les fidèles gardiennes de nos foyers » (*Contre Neaera*, 122). Sur tous ces points, la doctrine chrétienne contredisait à angle droit la conception païenne du mariage et de la famille. C'est ce que Georges Duby a appelé le conflit entre la « morale des guerriers » et la « morale des prêtres ». La seconde l'ayant emportée, l'Eglise a pu s'adjuger l'exclusivité de la compétence juridique en matière matrimoniale, extraordinaire moyen de pression sur les laïcs qui lui a finalement permis de réformer l'ensemble de la société et d'y asseoir son hégémonie.

Votre divinité tutélaire ?

Je ne me suis jamais placé sous la protection d'un « saint patron ». Un panthéon forme un tout. Pas plus qu'on ne peut opposer l'équanimité à la passion, on ne peut opposer, par exemple, Dionysos et Apollon : ce sont, comme tous les dieux, des figures complémentaires. Disons seulement que, dans la mythologie germanique, la déesse Freyja, avec son char tiré par des chats, me semble parée de tous les charmes. Mais je ne suis pas sûr qu'il y ait quelque chose de fondamentalement religieux dans cette appréciation-là ! ■

« COMMENT PEUT-ON ETRE PAÏEN ? », QUINZE ANS APRÈS

Avec la parution de « Comment peut-on être païen ? », voici une quinzaine d'années, le néopaganisme faisait irruption sur la scène intellectuelle française. Comment juges-tu, avec distance, ce livre-manifeste ? Et au fond, pourquoi s'être engagé dans cette voie ?

Il faut partir de choses simples. Pendant plusieurs millénaires, les peuples d'Europe ont pratiqué des religions que l'on appelle habituellement « païennes », désignation ancienne et au départ péjorative. Ces religions constituaient un système de représentations, de valeurs, de figures spécifiques. Elles ont été le cadre et le soutien spirituel de nombreuses cultures et de grandes civilisations dont nous sommes, directement ou indirectement, les héritiers. Les religions païennes ont ensuite été combattues par le christianisme, qui était porteur d'un autre système de représentation et qui envisageait le fait religieux sous une autre

forme. L'étude comparée de ces deux systèmes permet de comprendre les causes de leur affrontement. Du même coup, elle nous incite à nous déterminer par rapport à eux. Prendre position pour le paganisme, cela veut dire s'efforcer, non pas de concevoir, mais de *voir* le monde selon les lignes directrices du système de représentation qui lui est propre.

Il y a bien des façons de venir au paganisme. Ce peut être par sentiment esthétique, ou par rejet instinctif de la conception chrétienne du monde. Ce peut être par volonté de se rattacher à une tradition ou à des sources qui lui sont intimement associées. Ce peut être aussi, et ce serait plutôt mon cas, à travers la conviction que les pathologies du monde moderne sont les filles, illégitimes mais néanmoins certaines, de la théologie chrétienne. Un mouvement tout naturel porte alors à jeter un regard de sympathie, d'amicale connivence vers cette autre religion, païenne, qui a si longtemps fait obstacle à la christianisation. Bien entendu, en cette dernière analyse, il n'y a jamais de raison impérieuse absolue d'adhérer à un système plutôt qu'à un autre. S'il y en avait une, elle justifierait que ce système soit proposé ou imposé à tout le monde, ce que je me refuse à faire. Tout au plus pouvons-nous constater que l'un de ces systèmes correspond mieux à notre sensibilité, qu'il a dans le passé eu des effets que nous jugeons meilleurs, qu'il se situe dans le prolongement plus exact d'une tradition à laquelle nous souhaitons adhérer, bref qu'il correspond plus qu'un autre à ce que nous croyons être la vérité.

Elevé dans la religion catholique, j'ai perdu assez tôt une foi chrétienne que j'avais prise très au sérieux à la fin de mon enfance. Au début des années soixante, à la fois par réaction contre cette éducation catholique que j'avais reçue (et dont le peu de crédibilité des réponses données aux questions fondamentales que je me posais m'avait déçu) et sous l'effet d'un certain nombre de lectures, j'ai oscillé entre un nietzschéisme classique, encore assez superficiel, et un néopositivisme qui, en matière de théorie de la connaissance, m'a amené aux frontières du scientisme. Ma grande affaire était de concilier l'inconciliable, en l'occurrence la pensée de Nietzsche et la critique décapante de la métaphysique menée par les représentants du Cercle de Vienne, Moritz Schlick et Hans Reichenbach principalement, mais aussi Rudolf Carnap ou Otto Neurath, dont Louis Rougier avait dès les années trente introduit les idées en France. Toutes ces philosophies étant étrangères ou hostiles au christianisme, il me semblait que l'on devait pouvoir en faire la synthèse. Parallèlement, j'explorais des « voies moyennes » aussi différentes que celles correspondant aux philosophies de Bergson, Dilthey, Wittgenstein, Otto Driesch ou Ludwig van

Bertalanffy. Tout cela n'a évidemment débouché sur rien. J'ai alors totalement rejeté le positivisme et le scientisme, dont les liens avec l'idéologie libérale m'étaient entre temps apparus évidents. Quant à Nietzsche, dont la pensée m'a longtemps semblé indépassable, je devais par la suite prendre quelque distance avec lui, essentiellement sous l'influence de Heidegger. Dans le même temps, l'athéisme m'est clairement apparu comme une position tout aussi métaphysique que la croyance en Dieu qu'il prétendait contredire. Enfin, la lecture d'un certain nombre d'ouvrages sur la place du sacré dans les cultures traditionnelles m'a convaincu qu'on ne se débarrassait pas si facilement de l'idée qu'il est en ce monde des choses qui nous dépassent infiniment. Mon goût de l'Antiquité, nourri par l'intérêt que j'ai toujours porté à l'archéologie, à la linguistique ou à l'histoire des religions, a probablement fait le reste. Dans le courant des années soixante-dix, j'ai commencé à écrire sur le paganisme et à employer mot « païen » dans une acception positive. En 1981, la publication de *Comment peut-on être païen ?*, ouvrage qui développait la matière d'un dossier paru un an plus tôt dans *Eléments* (« La libération païenne »), m'a permis, indirectement tout au moins (car je n'y parlais guère à la première personne) de faire un bilan de cette évolution.

Dans ce livre, je parlais du paganisme de la manière qui a toujours été la mienne : une approche intellectuelle et philosophique, mais aussi historique et « généalogique ». Il s'agissait pour moi, d'une part, de cerner ce qui séparait le plus fondamentalement le paganisme européen du christianisme et de la pensée biblique, et de l'autre de montrer en quoi nombre d'idéologies modernes d'apparence tout à fait profane pouvaient être considérées comme les héritières sécularisées de cette même pensée biblique ou chrétienne. Il y avait donc là l'amorce d'une réflexion sur la notion de sécularisation.

J'éprouve rarement le besoin de relire les livres que j'ai publiés. Mais je n'ignore pas que *Comment peut-on être païen ?* a continué, sans moi pourrait-on dire, à faire son chemin. Le livre a d'ailleurs déjà été traduit en allemand, en italien, en néerlandais, en espagnol, en russe et en anglais. Je m'y reconnais toujours pour l'essentiel, ce qui veut dire que je n'ai pas tellement « évolué » spirituellement depuis. Cependant, si je devais le réécrire aujourd'hui, j'aurais quand même à tenir compte de ce qui m'a enrichi depuis. D'abord, j'éliminerais les quelques erreurs de perspective qui s'y sont glissées. Je ferais un usage plus mesuré de l'expression « judéo-christianisme », qui n'est certes pas fausse dans certaines acceptions précises, tant historiques que théologiques, mais qui, employée de façon trop systématique, fait bon marché des différences profon-

des existant entre le christianisme et le judaïsme. Enfin, j'aborderais certainement des problématiques nouvelles, dont je ne me souciais pas il y a une vingtaine d'années. Je ne me contenterais pas, par exemple, d'opposer la tolérance des religions païennes, fondée sur le polythéisme des valeurs, à l'intolérance constitutive de religions révélées. Je soulignerais aussi, comme Cornélius Castoriadis l'a fait dans son séminaire des années 1982-83, l'« opposition entre la tradition monothéiste en tant que tradition d'hétéronomie et la tradition grecque proprement dite, ou démocratique, en tant que tradition d'autonomie ». Cette opposition très importante, généralement ignorée par les païens « de droite » – dont les sentiments démocratiques tiennent bien souvent à l'aise sur un confetti –, avait en revanche été très bien perçue par certains socialistes français du XIXe siècle.

Certains ont jugé ma démarche trop « intellectuelle ». Elle l'est en effet, mais je n'en vois pas d'autre possible. Etudier le paganisme, outre le plaisir de connaître que l'on en retire, offre une alternative à la fois intellectuelle et spirituelle. Cela permet de voir comment nos plus lointains ancêtres concevaient les rapports de l'homme au monde et les relations des hommes entre eux, quelles étaient les attitudes éthiques qu'ils privilégiaient, quelle place ils attribuaient au lien social, quelle idée ils se faisaient de la temporalité, quelle était leur conception du sacré. Les enseignements que l'on en retire valent pour tous les temps, et d'abord pour le nôtre. Ils déterminent des lignes de conduite et aident au travail de la pensée. Quand le mythe nous dit qu'en épousant Thémis, déesse de l'ordre et de la justice, Zeus a engendré les Saisons et les Destinées, par exemple, nous apprenons quelque chose qui va bien au-delà du récit. De même, le mythe de Gullweig nous met en garde contre la « passion de l'or ». Le sort réservé à Prométhée nous apprend quelque chose sur les conséquences de la ruse et du déchaînement techniciens. Et le précepte delphique : « Rien de trop » nous aide à comprendre le caractère pervers du principe contemporain d'un « toujours plus ».

La Nouvelle Droite est apparue elle-même aux yeux de certains comme un mouvement avant tout « néopaïen ». Etait-ce justifié ?

Je ne le pense pas. La réflexion que j'ai exprimée à titre personnel dans *Comment peut-on être païen ?* a certes trouvé une résonance somme toute naturelle dans cette mouvance : aujourd'hui comme hier, la grande majorité des membres de ce qu'on a appelé la « Nouvelle Droite », soit se considèrent eux-mêmes comme païens, soit éprouvent pour l'héritage du paganisme antique une évidente sympathie. Cependant, la Nouvelle Droite a toujours compté en son sein une minorité de catholiques ou d'athées. Pour le dire autrement, il n'a jamais été requis de « profession de foi païenne » à aucun de ses membres ! Par ailleurs, si l'on regarde les mouvances culturelles ou intellectuelles qui, en dehors de la France, ont collaboré le plus étroitement avec la Nouvelle Droite – parfois jusqu'à s'identifier avec elle –, on constate immédiatement que nombre d'entre elles, généralement pour des raisons culturelles et historiques, n'ont pas repris à leur compte ce qu'il y avait de plus « païen » dans le discours de la Nouvelle Ecole. De façon générale, c'est dans les pays de la partie nord de l'Europe que le « paganisme » a été le mieux accueilli, alors qu'il a fréquemment été négligé ou laissé de côté dans les pays latins, plus anciennement christianisés. Cette différence d'appréciation n'a jamais fait obstacle à une coopération ou un travail commun qui s'est déroulé durant des décennies. Définir sans plus la Nouvelle Droite comme un « groupe païen », ainsi qu'ont pu le faire certains catholiques intégristes ou des journalistes paresseux, revient donc à prendre la partie pour le tout. L'apport principal de cette mouvance réside dans les innombrables travaux qu'elle a réalisés dans les aspects les plus divers du domaine des idées, non dans un de ces aspects seulement. Et l'on pourrait en dire tout autant de ma production ou de mon œuvre personnelle, qui est avant tout une œuvre de philosophie politique et d'histoire des idées.

On peut aujourd'hui identifier de nombreux « néopaganismes ». Je distinguerai pour ma part trois grands ensembles : un néopaganisme communautaire ou « sectaire », à base d'imitation de rites anciens ou de réactivation de traditions populaires régionales, un néopaganisme littéraire, surtout fondé sur l'intuition et l'inspiration poétique, et enfin un néopaganisme intellectuel, où le mythe, l'imaginaire, l'archétype, le « polythéisme des valeurs », sont autant d'éléments actifs d'interprétation et de compréhension du monde. Cet ensemble te paraît-il unitaire ou, au contraire, dispersé ?

La tradition païenne (ou, de façon plus générale, la référence à l'Antiquité) n'a cessé, à des degrés divers, d'inspirer les écrivains et les artistes. La plupart des romantiques allemands, à commencer par Schelling, Göres ou Novalis, ont opposé à un monde moderne jugé sans âme le souvenir d'un monde ancien où, comme le dit Schiller, « tout était vestige d'un dieu ». Au XIXe siècle, l'Antiquité fut également une source d'inspiration majeure aussi bien pour les

néoclassiques que pour les symbolistes ou les parnassiens. Mais en fait, ce sont des pans entiers de la littérature contemporaine qu'il faudrait citer si l'on voulait faire un inventaire complet de ce « paganisme ». Songeons seulement à Leconte de Lisle, José Maria de Hérédia, Théodore de Banville, Louis Ménard, Jean Moréas, Pierre Louÿs, Edouard Schuré, Hugues Rebell, Edouard Dujardin, Gabriele d'Annunzio, D.H. Lawrence, Jean Giono, Knut Hamsun, Henry de Montherlant, Marguerite Yourcenar, John Steinbeck, Henry Miller, sans oublier Fernando Pessoa qui, dans *Le retour des dieux*, écrit : « Les dieux ne sont pas morts : seule est morte notre perception des dieux. Ils ne sont pas partis : nous avons cessé de les voir [...] Mais ils continuent d'être là et de vivre comme ils ont toujours vécu, dans la même perfection et la même sérénité ».

Bien entendu, chez les auteurs que je viens de citer, l'inspiration « païenne » revêt des formes différentes. Chez les uns, ce peut être une référence formelle, faisant seulement appel à l'esthétique des images et des mots. Chez les autres, il peut s'agir d'une réaction nostalgique contre le désenchantement induit par l'idéologie du progrès. D'autres ont plus nettement cherché à fonder au travers du paganisme un nouveau sentiment de la nature, un autre type de rapport au monde. Mais dans tous les cas, cette référence permanente, ce désir spontané de se rattacher à un passé perçu, plus ou moins consciemment, comme un remède aux maux du présent, a valeur de symptôme.

Le néopaganisme communautaire ou « sectaire » est évidemment tout autre chose, et je serais sur ce point beaucoup plus réservé. J'écrivais déjà, dans *Comment peut-on être païen ?* : « Ce qui nous semble surtout à redouter aujourd'hui, c'est moins la disparition du paganisme que sa résurgence sous des formes primitives et puériles, apparentées à cette religiosité seconde dont Spengler faisait, à juste titre, l'un des traits caractéristiques des cultures en déclin ». La floraison des groupes néopaïens à laquelle on assiste depuis quinze ans n'a fait que me renforcer dans ce sentiment. A elle seule, l'extrême diversité de ces groupes laisse songeur. Pour les uns, le « paganisme » se ramène essentiellement à des réunions joyeuses, à des soirées sympathiques où l'on célèbre, avec quelques rituels appropriés, la vie communautaire et les plaisirs de l'existence. D'autres se regroupent au sein de véritables « Eglises » ou de communautés religieuses, dont les cérémonies tiennent plutôt de l'intériorisation protestante ou néopiétiste. D'autres encore tirent le « paganisme » vers la transgression pure, allant de la « magie sexuelle » à la messe noire. Le tout s'assortit presque invariablement de rituels compliqués, d'invocations grandiloquentes, de titres ronflants. Ce qui fait que les « cérémonies païennes » peuvent aussi bien ressembler à la

fête communautaire bien arrosée qu'à la méditation austère, à la « tenue » de maçonnerie de marge, à la partouze ou au bal costumé. De toute évidence, nombre de ces mouvements n'ont strictement rien à voir, sinon l'usage du mot, avec le paganisme. Quant aux groupes à vocation plus strictement religieuse, leur mode de fonctionnement les apparente souvent à des sectes. Tout en réprouvant l'hystérie antisectes à laquelle on assiste aujourd'hui, hystérie qui ne fait qu'ajouter à la confusion en raison des amalgames qu'elle pratique, je dois dire que je me sens personnellement assez étranger à tout cela. J'y vois beaucoup de pastiche, beaucoup de parodie, mais fort peu de paganisme !

La confusion atteint son comble avec les groupes « néopaïens », surtout anglo-saxons, qui s'inscrivent dans la mouvance du New Age. Plus ou moins issus du mouvement hippie et de la contestation californienne des années soixante, cette mouvance a comme principale caractéristique son caractère syncrétique et composite : « *anything goes* ». Ses thèmes principaux sont l'écoféminisme, le millénarisme du « Verseau », un penchant invincible vers toutes les formes d'occultisme et de paranormal, une aspiration à la transformation personnelle permettant à l'individu de vibrer à l'unisson de l'« âme du monde ». Ses références sont éclectiques : la « voie du Nord » et l'« astrologie runique » y font bon ménage avec le soufisme, la Cabbale, les spiritualités orientales, le spiritisme (rebaptisé *channeling*), la théosophie ou le « voyage astral ». L'idée centrale est que nous entrons dans l'ère du Verseau, qui se caractérisera par la fluidité des rapports humains et l'émergence d'une conscience planétaire. Les groupes « néopaïens », extrêmements nombreux, qui évoluent dans ce milieu échappent rarement à ce syncrétisme, en fait un patchwork de croyances et de thèmes de toutes sortes, où l'on voit se mêler les tarots et les « charmes » karmiques, l'interprétation des rêves et les invocations à la Grande Déesse, les traditions hermétiques égyptiennes et les Upanishads, Castaneda et le roi Arthur, Frithjof Schuon et la psychologie jungienne, le marteau de Thor et le Yi-King, la « magie thélèmite » et le yoga, l'Arbre de vie et la « transe chamanique », etc.

Dans ce fatras, tout n'est évidemment pas à rejeter, à commencer par des thèmes comme l'écoféminisme, la vision holistique des choses, le non-dualisme, etc. Mais ces thèmes sont noyés, sans la moindre rigueur, dans un confusionnisme débridé, fondé sur le postulat implicite de la compatibilité, voire de la convertibilité, de toutes les croyances, de toutes les sagesses et de toutes les pratiques. S'y ajoutent une débauche de bon sentiments, qui verse souvent dans l'optimisme niais dont les Américains sont coutumiers, et surtout cette croyance naïve que l'expérience individuelle est le seul critère de

validation du cheminement intérieur et qu'on peut recourir à des spiritualités *ready made* comme à autant de recettes de bonheur et d'« épanouissement ». En fin de compte, avec ses modes et ses engouements successifs (Hildegarde de Bingen, la divination runique, les « anges gardiens »), le New Age constitue une subculture évoquant irrésistiblement ces croyances composites que l'on vit se développer à Rome sous l'antiquité tardive, en marge des rites officiels, et qui associaient sans plus de discernement spéculations égyptiennes ou chaldéennes, fragments de cultes orientaux, théorie astrale, pratiques superstitieuses, « gnose » d'origine iranienne ou babylonienne, oracles de toutes provenances.

Certes, tous les groupes « néopaïens » actuels ne s'inscrivent pas dans cette mouvance, mais ils en sont rarement séparés par une frontière étanche. Un trait qui leur est commun, par exemple, est leur propension à la spéculation ésotérique ou « magique ». Je ne prendrai pas ici position sur l'ésotérisme en général. Mais il n'est que trop évident qu'il sert aisément de support à tous les délires. Et de fait, nombre de groupes « néopaïens » suppléent à leur absence de savoir, ou surtout de critères permettant d'apprécier la valeur de ce qu'ils savent, par une imagination débordante : interprétations personnelles assénées comme des arguments d'autorité, affirmations sans preuves, extrapolations fantaisistes, etc.

Le jugement que tu portes est assez sévère. Est-ce que ces groupes « néopaïens » que l'on voit aujourd'hui se développer dans à peu près tous les pays occidentaux, y compris d'ailleurs en Europe de l'Est, n'ont pas au moins le mérite de remettre en honneur une matière restée trop longtemps oubliée ?

Je ne porte là qu'un jugement d'ensemble. Si l'on examinait séparément chacun de ces groupes, ce qui est difficile à faire ici, je serai le premier à apporter des corrections et des nuances. Il est évident que certaines communautés « néopaïennes » sont plus intéressantes et plus sérieuses que d'autres. Parmi leurs animateurs, dont la sincérité et les bonnes intentions ne sont pas en cause, il en est qui ont une connaissance réelle des anciennes religions païennes et qui travaillent sérieusement pour mieux les connaître encore. Leurs publications sont parfois bien faites, et je ne ferai pas non plus l'erreur de croire qu'elles ne s'adressent qu'à de doux rêveurs ou à des monomaniaques, ou encore à des individus en situation d'échec, qui espèrent résoudre leurs frustrations et leurs problèmes intimes en adhérant à des groupes dans lesquels ils espèrent trouver la place que la vie réelle leur refuse. Il reste néanmoins que, prise globalement, cette mouvance s'inscrit fort bien sur l'actuel « marché des croyances » où chacun, sur la base d'une sorte de bricolage spirituel, vient au gré de ses humeurs faire son choix entre différentes religions et « sagesses » possibles. Ce « marché », où fleurissent quantité de spiritualités de marge oscillant entre la tentation fusionnelle représentée par les sectes et un désir de « soigner » son âme comme on soigne son corps, par des recettes à la carte, est l'un des symptômes les plus évidents de la crise spirituelle de notre époque.

Toute la question est en fait de savoir si l'on peut ou non redonner vie à d'anciens cultes sans verser dans le sectarisme ou dans le simulacre, c'est-à-dire sans retomber finalement dans ce nihilisme que tout véritable paganisme devrait au contraire avoir pour objectif de surmonter. Or, les tentatives faites dans ce domaine me semblent se heurter à de sérieux obstacles.

Il y a tout d'abord le problème de la filiation. Il n'y a bien entendu aucune continuité entre l'ancien paganisme et, quoi qu'ils en disent, les modernes groupes néopaïens. Cela ne les empêche pourtant pas d'affirmer qu'ils transmettent un savoir hérité venu du fond des âges, alors que ce savoir n'est bien souvent que le produit de leur imagination ou une compilation de spéculations avancées par d'autres avant eux. La vérité est que, si nous savons beaucoup de choses sur les anciennes religions européennes, nous en ignorons plus encore. Je prendrai un exemple simple. Nombre de groupes néodruidiques ou druidisants prétendent développer un « enseignement druidique ». Mais, s'il est bien certain que les anciens druides enseignaient quelque chose (le fait est attesté par les témoignages d'époque), nous ne savons strictement rien de ce qui constituait leur enseignement. Les textes classiques, grecs ou latins, sont muets sur ce point. Les textes médiévaux, essentiellement des récits de l'Irlande médiévale, sont des compilations de récits oraux préchrétiens, souvent fort bien conservés, mais dépourvus de tout commentaire proprement druidique. Les rituels adoptés par la plupart des groupes druidisants modernes ont en fait été fabriqués de toutes pièces au XVIIIe siècle par l'érudit gallois Iolo Morgannwg (Edward Williams). S'y ajoutent des emprunts à la maçonnerie écossaise, ainsi qu'à certains récits gallois, comme le *Mabinogi*. Tout cela est fort intéressant, mais ne nous dit strictement rien sur la « tradition druidique ». Aucune filiation druidique n'ayant survécu au christianisme, toute résurgence druidique ne peut être que parodique ou folkorique. Il en va de même de l'« astrologie runique » ou de la « magie nordique ». Nous savons que les runes ont été utilisées dans le passé pour la divination, et qu'il y a de bonnes chances pour qu'elles soient

d'origine religieuse ou « cosmique ». Nous savons aussi que toutes les cultures anciennes ont peu ou prou eu recours à la magie. Nous savons enfin que certaines traditions populaires, conservée surtout en milieu rural, ont prolongé d'anciennes croyances. Mais nous ne savons rien de plus. Tout ce qui s'écrit sur le sujet n'est donc, là encore, que spéculation contemporaine ou compilation de spéculations antérieures.

Bien entendu, on ne peux exclure que l'intuition, ajoutée à une connaissance en profondeur de ce que nous savons d'assuré sur les religions païennes, puisse parvenir à restituer une partie d'un savoir perdu. Une telle démarche reste cependant arbitraire, et dans une large mesure subjective.

Certains de ces groupes tombent d'ailleurs aisément dans une sorte de christianisme retourné. On connaît de ces cercles où les textes de l'Edda ont remplacé la Bible, mais où la même morale de patronage a été conservée et où l'on continue apparemment d'attendre du « paganisme » ce que les chrétiens attendent du christianisme : des normes morales et des recettes de salut. De tels groupes me paraissent avoir repris à leur compte deux traits que Walter W. Otto décrit, non sans raison, comme spécifiquement chrétiens : le « virus de l'intériorité », c'est-à-dire l'idée « que la religion est inséparable d'une relation personnelle avec Dieu, que le seul commerce avec la divinité se noue à travers un sujet individuel », et l'idée « que le sentiment religieux naît d'un besoin de salut qui va de pair avec la transcendance ». Or, dans le paganisme, non seulement il n'y a pas de perspective de salut, mais Dieu ne surgit pas dans le for intérieur de l'individu ; il vient à sa rencontre à partir des choses du monde.

De façon plus générale, il faut bien dire que l'actuelle littérature « néopaïenne » atteste le plus souvent un niveau de réflexion assez pauvre. L'approche « holistique » y sert fréquemment de prétexte à une sorte d'égalitarisme cosmique, où ce qu'il y a de spécifique à l'homme disparaît complètement. La réflexion en profondeur est remplacée par une rhétorique convenue, à base de références à l'« Eveil », à l'« énergie cosmique », à l'« identité avec l'Un-Monde » ou avec le « Grand Tout ». La notion même de paganisme est parfois présentée de façon fumeuse. La définition du paganisme comme apologie de la « vie », par exemple, renvoie le plus souvent à un nietzschéisme vulgaire (le Dieu de la Bible comme expression d'un ressentiment contre la vie) ou à un vitalisme confus (la « vie saine, robuste, vitale, combative ») allant de pair avec un « surhumanisme » vaguement biologisant tout aussi naïf. C'est oublier que presque toutes les religions donnent une valeur positive à la vie. Aucune d'entre elles, peut-être, ne lui donne même autant de valeur que le judaïsme, qui va jusqu'à récuser le martyre et à faire de la survie une valeur en soi. Le christianisme considère lui aussi que toute vie humaine possède une valeur absolue, alors que le paganisme ne professe pas cette idée, et qu'au surplus les païens ont toujours considéré qu'il y a des choses pires que la mort, c'est-à-dire des choses qui justifient que l'on donne sa vie pour elles ou que l'on choisisse de mourir plutôt que de vivre sans elles.

La définition du paganisme comme « religion de la nature », que l'on trouve de façon récurrente dans la littérature « néopaïenne », surtout celle héritée de l'expressivisme romantique, n'est pas moins problématique. On oublie qu'à l'origine, elle émane des chrétiens, qui voyaient dans la « nature » une limitation intrinsèque par rapport à la surnature. Ce sentiment était si vif que, malgré l'éloge de la création fait par saint Augustin dans *La cité de Dieu*, il faudra attendre le début du XIIIe siècle pour le voir s'atténuer. Mais après les travaux d'Eliade et Dumézil, on ne peut plus réduire les anciennes religions païennes à un simple culte de la nature. Le paganisme n'a jamais été un pur naturalisme, même si les données « naturelles » et cosmiques y jouent un rôle très important. Il n'a jamais non plus été un panthéisme, comme chez Giordano Bruno ou Spinoza, car la notion de panthéisme est peu compatible avec la distinction du sacré et du profane. Chez certains « néopaïens », le panthéisme n'est d'ailleurs qu'un prétexte pour mettre l'homme à la place de Dieu, dans la meilleure tradition de la modernité ! Parlant de « nature » enfin, on ne peut pas faire comme si ce mot n'était pas l'un des plus chargés d'ambiguïté de toute l'histoire de la pensée occidentale. On ne peut pas non plus faire comme si la théologie chrétienne n'avait jamais existé, c'est-à-dire sans prendre parti sur les problématiques qu'elle a soulevées. Que veut-on dire au juste quand on parle de « retrouver l'harmonie avec la nature » ou encore de « renouer avec les lois naturelles » ? Le simple fait qu'on puisse violer une « loi naturelle » ne démontre-t-il pas déjà que sa « naturalité » est douteuse ? La philosophie a mis la notion de nature en relation (ou en opposition) avec la culture, l'artifice, l'histoire ou la liberté. La théologie chrétienne a encore compliqué les choses en posant la nature par rapport à la grâce (la nature humaine est ce que présuppose la grâce, à savoir un homme capable de rencontrer Dieu), ce qui revient à définir la nature comme ce qui, chez certains philosophes, correspond à l'antinature, c'est-à-dire la liberté. On sait par ailleurs que la traduction du grec *physis* par le latin *natura* a entraîné une véritable « dénaturation » du terme. Or, c'est bien à partir de la notion de *physis* que l'idée de nature doit être repensée. Si l'on réfléchit sur la nature des choses à partir de leur origine propre,

comme *physis* précisément, et non pas comme *ktisis* (ou *creatura*), on comprend que le paganisme ne saurait poser platement Dieu comme synonyme de la nature, mais qu'il pose l'Etre comme la dimension qui permet à tous les étants d'exister, sans cependant être leur cause.

Mais il y a encore un autre problème, plus fondamental peut-être. Dans le paganisme, il n'y a de sens à notre présence au monde que pour autant que ce paganisme constitue l'atmosphère générale dans laquelle baigne la cité. Si dans le paganisme, la cité se définit avant tout comme une « association religieuse », pour reprendre les termes de Fustel de Coulanges, la religion se définit à l'inverse comme l'âme de la cité ou de la collectivité. En se posant comme être séparé, autosuffisant, l'individu moderne ramène sur terre, à son profit, l'idée d'un Dieu unique se suffisant à lui-même. Mais dans le paganisme, les dieux eux-mêmes forment en quelque sorte une société : même si on pouvait être « comme eux », ce ne serait jamais pour se retrouver seul. La question se pose alors de savoir si le paganisme peut être, à l'instar de tant de croyances actuelles, une opinion professée en privée par quelques-uns. Certains s'imaginent apparemment qu'il pourrait exister un « paganisme des catacombes » analogue à ce que fut autrefois le « christianisme des catacombes ». Mais cela n'a rien d'évident, car le christianisme possède un soubassement individualiste que le christianisme n'a pas : la foi y est moins étroitement dépendantes des circonstances extérieures, et notamment du lien social. Vivre en païen dans un monde qui ne l'est pas ne va donc nullement de soi. Certes, on peut individuellement tenter de se (re)mettre à l'écoute du mythe. On peut chercher à éveiller en soi une pensée méditante. Mais il faut être conscient qu'une telle démarche implique de se retirer mentalement du monde, c'est-à-dire de faire exactement le contraire de ce que prône le paganisme : la participation active et l'adhésion sans réserve au monde-tel-qu'il-est. Bien entendu, il n'y a rien de commun entre le monde actuel et le monde de l'Antiquité. Le monde actuel est un monde qui a été changé, remodelé, par ceux qui en furent à l'origine les contempteurs. C'est bien là que réside le problème. Car, je le répète, on ne peut pas faire comme si nous n'avions pas derrière nous deux millénaires d'histoire non païenne (ou fort peu). On ne peut pas faire comme si cette histoire n'était pas advenue, en s'efforçant de renouer, sans autre forme de procès, avec une tradition interrompue. Cette histoire nous structure profondément malgré nous. Elle informe notre manière de regarder le monde, y compris quand nous le contestons. Elle nous rend incapables de voir dans le paganisme ce que les Anciens y voyaient, c'est-à-dire le reflet même de la totalité du réel, un

« discours » fondateur organisant l'ensemble de nos représentations. Le paganisme était autrefois la vie même. Il ne peut être aujourd'hui qu'une conviction parmi d'autres, professée en privé par quelques-uns. Mais peut-on alors parler encore de paganisme ? C'est la raison pour laquelle je doute sincèrement que nos modernes « néopaïens » adhèrent à leurs dieux comme leurs lointains ancêtres pouvaient le faire. Le voudraient-ils qu'ils ne le pourraient tout simplement pas : le monde actuel les en empêche de par sa seule existence. Nous pouvons aller nous recueillir à Delphes et tirer la leçon du mythe d'Apollon, mais Apollon ne peut plus être pour nous ce qu'il était pour le Grec qui allait consulter la Pythie. Et comme la foi ne se décrète pas, le risque est grand de retomber, là encore, dans le simulacre ou la commémoration.

En dehors des groupes qui se déclarent officiellement « néopaïens », y a-t-il aujourd'hui des milieux que l'on puisse considérer comme plus réceptifs que d'autres aux thématiques païennes ? Je pense bien entendu d'abord aux écologistes.

L'écologie est évidemment très proche du paganisme, en raison de son approche globale des problèmes de l'environnement, de l'importance qu'elle donne à la relation entre l'homme et la « nature naturelle », et aussi bien sûr de sa critique de la dévastation de la Terre sous l'effet de l'obsession productiviste, de l'idéologie du progrès et de l'arraisonnement technicien. Cette proximité est spécialement marquée dans l'écologie radicale, dite parfois « écologie profonde », même si, à mon avis, celle-ci commet l'erreur, symétriquement inverse de celle de l'humanisme cartésien, de dissoudre de façon réductionniste la spécificité humaine dans le reste du vivant. Il est d'ailleurs notoire que les adversaires de l'écologie profonde l'ont fréquemment accusée de renouer avec l'inspiration des vieux cultes païens.

Mais il n'y a pas que l'écologie. Certains milieux néoféministes, principalement aux Etats-Unis, mais aussi ailleurs, se montrent aujourd'hui singulièrement réceptifs au idées « païennes ». Que cette réceptivité s'inscrive souvent dans le cadre d'une idéologie du type New Age ne l'empêche pas d'être symptomatique. Dans *Noa Noa*, Gauguin disait : « Les dieux d'autrefois se sont gardé un asile dans la mémoire des femmes ». Je crois, moi aussi, qu'il y a un élément fondamentalement « féminin » dans le paganisme. Pas seulement parce que les « sorcières » ont parfois été considérées comme des « femmes sages » qui auraient su conserver d'anciennes croyances (la vérité est que nous ne savons pas grand chose là-dessus). Pas seulement non plus parce que le paganisme dont nous

avons hérité est *aussi* le paganisme pré-indo-européen, qui, comme on le sait, accordait aux divinités féminines une place essentielle : derrière le culte marial chrétien, on retrouve sans peine la Déesse-Mère des civilisations néolithiques pré-indo-européennes. Pas seulement enfin parce que les traditions païennes qui nous sont le mieux parvenues sont celles qui avaient trait à la troisième fonction, au sens dumézilien du terme, et que cette fonction, liée de façon privilégiée au milieu rural dans lequel ces traditions ont été conservées, correspond aussi au domaine « féminin » de la production et de la reproduction. (Le paganisme a survécu grâce au peuple, aux paysans et aux femmes, beaucoup plus que grâce aux élites, aux citadins et aux hommes. Et c'est également au sein de la troisième fonction qu'ont été intégrées la plupart des croyances issues du fond pré-indo-européen). Mais aussi, tout simplement, parce que le paganisme, comme toute religion cosmique et traditionnelle, possède de nombreuses caractéristiques qui l'apparentent symboliquement à la nature et à l'univers féminins.

Que la société indo-européenne soit essentiellement patriarcale, que son panthéon s'organise en général autour d'un Dieu-Père, que son univers fasse une place importante aux valeurs masculines et guerrières, ne doit pas faire illusion sur ce point. La comparaison avec l'univers biblique, qui est lui proprement masculin, est révélatrice. Typiquement masculin est en effet le primat de la Loi (par rapport aux mœurs), de l'écoute (par rapport à la vue), du *logos* (par rapport à la *physis*), du concept (par rapport à l'image), de l'abstrait (par rapport au concret), de l'histoire (par rapport au mythe). Masculine est également la conception linéaire de l'histoire, conception rectiligne opposée à la vision cyclique ou sphérique, qui perçoit l'univers comme un grand organisme soumis de toute éternité à la loi des cycles. Inversement, la mentalité féminine, dans ce qu'elle peut avoir de plus spécifique, rejoint directement la pensée païenne dans la mesure où l'une et l'autre se caractérisent par une approche plus globale (plus holiste) des choses, une approche plus concrète (mais faisant en même temps une plus grande place à l'imaginaire) que strictement analytique ou conceptuelle, une plus grande proximité par rapport au corps, aux réalités charnelles, à la nature conçue comme totalité se donnant à saisir au travers du visible, etc. Cet aspect-là, que je crois fondamental, a souvent été perdu de vue.

On a parfois l'impression que Dieu est absent du néopaganisme. On y parle volontiers de sacré ou de mythe, plus rarement du divin. Nos critiques d'inspiration chrétiennes posent d'ailleurs volontiers l'équation : paganisme = athéisme. Cette absence de Dieu (ou des dieux) résulte-t-elle d'une simple inflexion terminologique, le sacré équivalant en fait au divin ? Cela signifie-t-il au contraire que le paganisme ne reconnaît aucune transcendance ? Enfin, pour synthétiser cette question, le paganisme suppose-t-il une foi ou une croyance ?

D'abord une simple remarque : le mot « dieu » (indo-européen **deyw-ó-*) est un mot strictement « païen », qui trouve son origine dans la désignation indo-européenne du « ciel diurne » (**dyéw-*). La Bible ne parle jamais de « Dieu ». Elle parle de Iahvé, d'Adonaï, d'Elohîm, de l'Eternel, du Père, du Christ, du Messie – quand elle parle de « Dieu », c'est en faisant appel à un terme d'origine païenne !

J'ai maintes fois expliqué que ce qui spécifie le christianisme, et avec lui les autres religions « abrahamiques », ce n'est nullement le monothéisme (qui, à l'origine, n'est qu'une monolâtrie), mais son ontologie dualiste, en l'occurrence la distinction qu'il opère entre l'être créé et l'être incréé. Ce qui contient implicitement toute la foi chrétienne, ce ne sont pas les premiers mots du credo : « *credo in unum Deum* », mais bien ceux qui suivent : « *patrem omnipotentem, factorem cœli et terrae* ». Ce trait distinctif sépare de manière radicale les religions issues de la Bible, qui sont des religions « historiques », de toutes les autres religions du monde, qui sont des religions « cosmiques ». Le dualisme chrétien s'exprime à la perfection dans cette formule du IVe concile du Latran : « Car entre le créateur et la créature aucune ressemblance ne peut être affirmée, sans que celle-ci implique une dissemblance encore plus grande ». Posant le monde comme le résultat d'une création contingente qui, par définition, n'ajoute rien à la perfection de son créateur, ce dualisme affecte le monde d'un moindre-être, et donc le dévalorise. « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde », lit-on dans la Première épître de Jean (2,15). Dans le christianisme, cet impératif constitue le fondement négatif de l'amour de Dieu et de l'amour d'autrui, par opposition à toute solidarité avec une « nature inférieure ». Etant désacralisé, profané au sens propre, c'est-à-dire rejeté du côté du profane, le monde se trouve alors transformé en objet. Comme l'ont montré des auteurs aussi différents qu'Etienne Gilson, Alexandre Koyré ou Martin Heidegger, il n'est plus une partie du cosmos, formant un tout harmonieux où les hommes et les dieux coexistent dans le visible et l'invisible, mais un simple objet qui peut à bon droit devenir la proie de l'arraisonnement technicien. Ainsi se trouve ouverte la voie qui mène à la sécularisation, et donc à l'athéisme.

L'accusation d'athéisme portée par les chrétiens contre le paganisme est donc totalement dénuée de sens. L'athéisme apparaît avec le christianisme, comme cette forme de négation qui lui est propre. Le nouveau statut que le christianisme attribue à l'homme est en effet aussi celui sans lequel l'homme ne pourrait pas s'opposer à lui. L'athéisme continue d'ailleurs à opposer Dieu et le monde. Il n'explique plus l'un par l'autre, mais les met en concurrence, donnant au second tout ce qu'il entreprend méthodiquement d'enlever au premier. Il veut démontrer que Dieu n'existe pas, exactement comme les chrétiens se sont évertués à prouver son existence, alors que l'idée de Dieu ne saurait s'énoncer sous l'horizon de la preuve. L'athéisme chrétien est donc bel et bien un phénomène moderne, qui implique le théisme chrétien comme l'antithèse sans laquelle il ne pourrait pas exister. Dans le paganisme, il en va autrement. Les peuples païens n'ont pas connu l'athéisme, du moins au sens que nous lui donnons. Je pense donc que le paganisme est incompatible avec l'athéisme, si l'on définit ce dernier comme la négation radicale de toute forme de divin ou d'absolu. J'ajouterai que le paganisme n'est pas non plus « prométhéen », mais implique au contraire le refus de cette *hybris* titanesque qui conduit l'homme à destituer les dieux dans le vain espoir de se mettre à leur place.

Cela dit, croire que les païens vénéraient leurs dieux comme les chrétiens adorent le leur serait une erreur. A la fois immanent et transcendant, le Dieu des chrétiens n'existe qu'à partir de lui-même, comme autosuffisance absolue, réalité absolument inconditionnée et liberté parfaite. Et c'est comme tel qu'il se révèle à l'homme. Dans le paganisme, il n'y a pas de révélation, mais plutôt monstration, dévoilement, épiphanie. Le monde dans sa totalité est transparent au divin. D'autre part, alors que dans le christianisme, la relation de l'homme à Dieu est avant tout hiérarchique (je dois obéir à Dieu), dans le paganisme, la relation de l'homme aux dieux est avant tout de l'ordre du don et du contredon : le dieux me donnent, je donne aux dieux. Le sacrifice n'est pas témoignage d'obéissance, mais façon de maintenir et de contribuer à l'ordre du cosmos.

Les dieux, pourrait-on dire, ne sont pas le dernier mot du paganisme, précisément parce que le paganisme place les dieux eux-mêmes sous l'horizon de l'Etre. On connaît les admirables paroles d'Héraclite : « Ce monde-ci, le même pour tous, nul des dieux ni des hommes ne l'a fait. Mais il était toujours là, est et sera. Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure » (fragm. 30). Il permet de comprendre pourquoi le mythe place le Destin au-dessus des dieux. Et aussi pourquoi le paganisme donne tant d'importance au raisonnement par analogie, où Platon voyait le plus beau de tous les liens, car où il se fonde sur l'idée d'une harmonie inhérente au cosmos.

Quant à savoir si le paganisme est une foi ou une religion, il faudrait commencer par se demander si l'usage indiscriminé du mot « religion » pour désigner n'importe quelle forme de croyance attestée dans le monde, ne constitue pas une facilité sémantique ayant surtout l'avantage de permettre à nos contemporains de disserter sur la prétendue « convergence » de ces religions, que ce soit dans une perspective oecuménique ou dans celle d'une imaginaire « Tradition primordiale ». Dans le Nord de l'Europe, en tout cas, le mot « religion » est un terme d'importation étrangère. Je serais tenté, pour ma part, de dire qu'un païen ne croit pas, mais qu'il adhère. Et que cette adhésion, indissociable d'une appartenance collective, implique une *pietas*, qui est la claire conscience de l'assomption de la finitude comme réalité commune.

Depuis quelques temps, on assiste à une offensive assez délirante visant à assimiler le paganisme à des pratiques morbides, comme les profanations de sépultures, ou au « satanisme » professé dans certains milieux musicaux « hard » plus ou moins liés à l'extrême droite. Que t'inspire ce parallèle ? Plus largement, le paganisme est-il nécessairement antichrétien ? A l'inverse, le christianisme a-t-il toujours été antipaïen ?

Il ne fait pas de doute que le « satanisme » n'est que du christianisme inversé. Adorer Satan, c'est adorer l'Ange déchu, c'est-à-dire le double négatif du Dieu de la Bible. La contradiction de toute démarche « sataniste », c'est qu'elle ne peut se passer du Dieu auquel elle prétend s'opposer, car dans le cas contraire ses « transgressions » n'auraient aucun sens. A quoi bon blasphémer contre Dieu si l'on est convaincu qu'il n'existe pas ? Quel sens peut avoir la profanation d'une hostie si celle-ci n'est qu'une rondelle de pain azyme ? On pourrait dire de ce point de vue que le « satanisme » contribue sur le versant noir à la pérennité du christianisme – en même temps qu'il fournit aux journaux en mal de copie un « sensationnel » bien dans l'esprit du temps.

Sur les milieux auxquels tu fais allusion, il n'y a pas grand chose à dire. On y trouve surtout des adolescents désireux de surenchérir dans la provocation juvénile, qui naviguent entre fanzines éphémères et créations musicales agressives, de style « *hard metal* » ou « *black gothic* ». Certains sont de francs psychopathes, qui se sentent invinciblement attirés par la brutalité, les cimetières, les messes noires, voire la nécrophilie. Le plus grand nombre, heureusement, n'ont subi que l'influence de la bande dessinée et de la science-fiction ! Leur

« paganisme » consiste essentiellement à rêver sur des héros à gros biceps et maxillaires en béton, ou à faire l'apologie de ce qui est le contraire même du paganisme : la violence pure et le chaos. Peut-être faudrait-il, les concernant, parler de paganisme style Conan le Barbare ou Donjons et Dragons.

On pourrait en fait faire une analyse « dumézilienne » des néopaganismes contemporains. A la première fonction correspondrait une approche spirituelle ou intellectuelle, fondée sur l'amicale connivence avec les œuvres et le système de valeurs que nous ont légués les grandes cultures et les religions de l'Antiquité. C'est évidemment dans une telle démarche que je pourrais me reconnaître. Les néopaganismes brutaux, intolérants et ethnocentrés, à base d'exaltation de la violence pure, qui ne sont bien souvent que des « paganismes » de caricature, se laisseraient aisément ranger dans la deuxième fonction. Quant à la troisième, on pourrait y placer à la fois, sur un versant « *soft* », les « paganismes » niais du type New Age et le néopiétisme naturaliste caractéristique de certaines sectes, et, sur un versant plus « *hard* » certains phénomènes contemporains tels que les soirées *rave*, la musique techno, les marquages physiques comme les tatouages ou les piercings, etc. Mais ces derniers relèvent-ils vraiment d'un « néopaganisme » ? Le terme de « néotribalisme » serait sans doute plus approprié. Bien entendu, il n'est pas difficile d'en identifier des éléments qu'on pourrait appeler « dionysiaques », mais ce serait au sens que donne à ce mot un Michel Maffesoli. J'ai l'impression, en d'autres termes, que l'on est ici en présence d'un phénomène sociologique plus que d'un phénomène doté d'une quelconque valeur spirituelle. Ce qui ne veut pas dire qu'il manque d'intérêt. Le néotribalisme témoigne d'un vitalisme élémentaire, d'une nostalgie pulsionnelle de la « barbarité », où l'on peut voir une réaction contre l'intellectualisme abstrait d'une société qui se veut gouvernée par une desséchante rationalité. Une telle attitude comporte néanmoins des risques évidents, à commencer par celui de n'inspirer qu'une rébellion superficielle à base d'agitation bruyante et de pure expression de soi.

Les rapports entre christianisme et paganisme sont une question autrement plus complexe, et la vérité oblige à dire qu'ils ont souvent été sanglants. Alors que sous l'empire romain, les chrétiens n'ont jamais été inquiétés que pour des raisons politiques, l'Eglise a pendant plus d'un millénaire persécuté les païens pour des motifs religieux. Le paganisme a été interdit dans l'empire romain en 392, avant d'être puni de mort en 435. L'ère du massacre moralement justifié, et même recommandé, commence historiquement avec les hécatombes ordonnées par Iahvé (Deut. 7,16 ; 20,16). Celle des guerres de religion, et aussi celle

des hérésies (terme qui n'a tout simplement pas de sens dans le paganisme), se poursuit avec le christianisme. Durant l'Antiquité tardive et le bas Moyen Age, l'évangélisation a entraîné l'éradication du paganisme par tous les moyens. A partir des XI[e] et XII[e] siècles, comme l'a bien montré Robert Moore, la société occidentale devient, sous l'impulsion des princes et des prélats chrétiens, une société structurellement persécutrice. Au sein de cette société, une partie censée incarner le « mal » – qu'il s'agisse des païens, des hérétiques, des juifs, des « lépreux », des « sodomites », des « sorcières », etc. – doit désormais être mise à l'écart, et parfois même éradiquée. L'intolérance chrétienne, fondée sur l'impératif de conversion et sur la croyance en un bien et un mal absolus, aboutit ainsi à la ségrégation. Sa transposition dans la sphère profane donnera lieu à toutes les pratiques normatives d'exclusion, de relégation et d'enfermement des « non-conformes » étudiées par Michel Foucault. Cela amène à douter de l'opinion de René Girard, selon qui le christianisme est la seule religion à ne pas recourir à la pratique du bouc émissaire, c'est-à-dire à ne pas faire de la persécution et du recours à l'infamie légale un des moyens de la cohésion sociale.

Les chrétiens ont d'abord dénoncé le paganisme comme un culte rendu à des « idoles » ou à des démons. Dans un second temps, ne parvenant pas à déraciner les croyances populaires, ils ont repris à leur compte tout ce qui, dans la tradition païenne, pouvait être « récupéré » sans porter atteinte aux fondements essentiels de leur foi. Le christianisme occidental est ainsi devenu un phénomène mixte, qui a pu finalement se présenter, ainsi que le disait le P. Festugière, « comme l'achèvement de ce qu'avaient pensé déjà les meilleurs d'entre les païens ». Il faut bien voir en réalité qu'un tel héritage n'a été accepté qu'après avoir été rendu inoffensif. Au Moyen Age, l'auteur de la vie de saint Eloi (*Vita Eligii*) prononce encore contre les lettres païennes de révélatrices invectives inspirées de saint Jérôme : « Que nous conseillent dans leur philosophie Pythagore, Socrate et Aristote ? Quel profit retirons-nous de la lecture de ces poètes criminels [sic] qui se nomment Homère, Virgile et Ménandre ? En quoi sont utiles à la société chrétienne Salluste, Hérodote, Tite-Live, qui racontent l'histoire des païens ? En quoi les discours de Lysias, Gracchus, Démosthène et Cicéron, exclusivement occupés de l'art oratoire, peuvent-ils être comparés aux doctrines pures et belles du Christ ? »

Quand on parle des rapports entre le paganisme et le christianisme, on doit donc prendre en compte en même temps deux données fondamentales. D'un côté, sur le plan doctrinal, il n'y a aucune conciliation possible entre la théologie chrétienne et l'ontologie païenne. D'autre part, sur le plan historique et

sociologique, il est évident que le christianisme se présente comme un phénomène mixte, ce qui l'a par exemple conduit à développer une sorte de polythéisme inavoué par le biais du culte marial et du culte des saints. C'est ce dont témoigne le christianisme populaire. Fernando Pessoa, là encore, me paraît voir juste quand il écrit : « Ce que le païen accepte le plus volontiers dans le christianisme, c'est la dévotion populaire aux saints, c'est le rite, ce sont les processions [...] Le païen accepte volontiers une procession, mais tourne le dos à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. L'interprétation chrétienne du monde lui soulève le cœur, mais une fête de l'Eglise avec ses lumières, ses fleurs, ses chants [...] tout cela il l'accepte comme autant de bonnes choses, même issues d'une chose mauvaise, car ce sont des choses véritablement humaines et elles sont la manifestation païenne du christianisme ». On notera en passant que c'est à cette « manifestation païenne du christianisme » que les chrétiens traditionalistes sont souvent le plus attachés, tandis que le courant moderniste veut au contraire l'éliminer.

Dans la biographie qu'il a consacré à Heidegger, Rüdiger Rafranski rapporte une anecdote qui va dans le même sens. Lorsqu'il entrait dans une chapelle ou une église, Heidegger portait toujours la main dans le bassin d'eau bénite et faisait une génuflexion. Cela avait surpris Max Müller qui, raconte Safranski, « lui demanda un jour si son attitude n'avait pas quelque chose d'inconséquent, puisqu'il avait rejeté les dogmes de l'Eglise ». Heidegger répondit : « Il faut penser historiquement. Et dans un lieu où l'on a tant prié, le divin est proche d'une façon toute particulière ». C'est une belle réponse.

Tout ceci pour dire qu'un paganisme qui ne se définirait que par son opposition aux dogmes chrétiens se condamnerait par là même à n'avoir d'identité que par rapport à eux. Ce serait encore du christianisme retourné (au sens où Joseph de Maistre distinguait la Contre-Révolution d'une « révolution en sens contraire »). C'est la raison pour laquelle, tout en étant évidemment critique vis-à-vis du christianisme, je ne me définirai personnellement pas comme antichrétien, mais plutôt comme achrétien.

Le paganisme se voulant hospitalier à la différence, la notion de « guerre des religions » n'a tout simplement pas de sens pour lui. L'existence du christianisme ne le gêne donc pas plus que celle du judaïsme ou de l'islam. Il est même prêt à se battre en leur faveur, si leur liberté religieuse était menacée. Le problème ne commence qu'avec le prosélytisme. Du point de vue païen, toute volonté de convertir les autres – c'est-à-dire finalement de les changer, de les transformer en autre chose que ce qu'ils sont – est en effet une aberration. Le judaïsme, à cet égard, ne pose pas de problème, car il est avant tout la religion d'un peuple. L'islam est déjà plus problématique, car il se donne pour vocation d'excéder la civilisation qui l'a vu naître. Mais c'est surtout le christianisme qui, par son universalisme, se condamne lui-même à ne pouvoir s'accommoder d'un paganisme qui sera toujours à ses yeux une injure à la « vraie foi » et un obstacle au règne du Christ. Entre ce désir chrétien de convertir le monde, qui est avant tout désir de produire et de reproduire autrui à travers son discours propre, et la conception chrétienne de l'« amour », je pense qu'il existe un lien puissant. Philippe Forget l'a bien mis en valeur dans un article sur les « vertus catholiques » paru dans la revue *Panoramiques*. « Le catholique prétend à l'amour, écrit-il, mais il rencontre toujours autrui à travers un sentiment d'incomplétude. Il veut le parachever. Il n'accueille donc jamais autrui dans son altérité singulière, son “étrangeté” foncière. Il vise à lui ajouter du sens, son sens. Il n'admet donc pas l'autre dans son effectivité et ne peut le laisser croître vers l'excellence dans son identité singulière. L'autre est toujours quelque part en défaut. Il faut lui apporter la vérité ».

Dans le passé, les religions ont toujours été normatives. Elles n'étaient pas seulement de grands récits exemplaires, mais imposaient le respect d'un certain nombre de normes. Cela est vrai, bien sûr, pour le christianisme, mais aussi pour les religions préchrétiennes. Les apôtres de la « tolérance païenne » ne peuvent tout de même pas oublier que Socrate a été condamné à boire la ciguë pour crime d'athéisme, ou que le refus de reconnaître le caractère divin du pouvoir impérial a parfois été sévèrement réprimé ! Le néopaganisme a-t-il la même prétention normative ? Le sacré qu'il débusque dans le monde peut-il à son tour définir des interdits, donc des lois ? Le néopaganisme, en d'autres termes, est-il neutre ou ordonnateur de valeurs ? A-t-il un discours impératif sur le bien et le mal ?

La question est à mon sens mal posée. Ainsi formulée, elle laisse supposer que la religion constitue nécessairement la source de la morale, ce qui ne va pas du tout de soi. Le christianisme est assurément une religion morale, puisque sa raison d'être est d'offrir une possibilité de « salut ». La faute morale se confond alors avec le péché, c'est-à-dire le manquement aux commandements de Dieu. Inversement, « si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Mais il n'en est pas de même dans le paganisme. Les dieux du paganisme ne sont pas là pour sanctionner des manquements à la morale, encore moins pour se livrer à la comptabilité des bonnes et des mauvaises actions. Il peut même arriver que leurs pro-

pres actions nous paraissent « immorales ». Cela signifie-t-il que les païens sont affranchis de toute norme éthique ? Evidemment pas. Cela signifie seulement que pour eux la religion n'est pas le fondement de la morale, ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas d'être normative en un autre sens (tout rite est normatif, sans être pour autant moral). Lorsque Titus, Pythagore ou Publius Syrus recommandent instamment de pratiquer la charité, lorsque Sénèque ou Marc-Aurèle prônent la bienveillance et la générosité, ils n'ont nul besoin de fonder leurs exhortations sur un décret des dieux. Platon affirme certes qu'aucune morale n'est possible sans la croyance en une rétribution dans l'au-delà. Pourtant, Aristote écrit l'*Ethique à Nicomaque* alors qu'il nie explicitement l'immortalité personnelle de l'âme. C'est que la morale païenne n'est pas une morale de la rétribution : moralement, l'homme n'a pas besoin d'être « sauvé », mais d'être aidé à se construire lui-même.

L'humanité n'a pas attendu le christianisme pour avoir des préoccupations morales. Une société qui ne distinguerait pas entre ce qui est moralement bon et moralement mauvais ne pourrait en effet tout simplement pas exister. Il y a de quoi rire, de ce point de vue, quand on lit dans certaines publications « néo-païennes » que le bien et le mal n'existent pas pour un païen (ou encore que la « morale païenne » se ramène au point de vue de l'hédonisme libéral : « Fais tout ce qui te plaît, pour autant que cela ne nuise pas à autrui ») ! Cependant, l'idéalisme kantien est lui-même bien incapable de déterminer le fondement de l'exigence morale – c'est-à-dire, selon Kant, la source de l'aspiration à une volonté pure et formellement autonome. Aristote voit plus juste quand il dit que la morale est une « vertu héritée » (*Politique*, 4, 9). La source fondamentale de la morale est en fait la plasticité humaine. L'homme n'est pas entièrement déterminé par ses instincts, et ses instincts ne sont pas entièrement programmés dans leur objet. Il en résulte qu'il est toujours en position de se construire ou de se perdre, de s'abaisser ou de se grandir, et que la réalisation de ses désirs peut aussi bien entraîner sa destruction. N'étant pas intégralement agi par sa nature, étant comme le dit Héraclite capable du meilleur comme du pire, il ne peut se construire lui-même à partir des présupposés de sa nature qu'à condition de disposer d'un code moral qui donne un sens à ces mots : le meilleur et le pire. C'est en ce sens que l'on peut dire que la morale, avant d'être inculquée et apprise, se fonde d'abord sur une disposition (*hexeis*), au sens aristotélicien du terme.

Quand on parle de morale, je crois par ailleurs qu'il faut distinguer trois niveaux différents. Il y a d'abord les règles morales élémentaires qui sont indispensables à toute vie en société. Ces règles sont à peu près universelles, ce qui donne à penser qu'elles ont été acquises au cours de l'évolution de l'espèce. Elles se traduisent par des lois déterminant les conduites de façon telle que celles-ci puissent répondre aux exigences de la morale même si ce n'est pas le sens moral (mais par exemple la peur de la sanction) qui les inspire. Il y a ensuite les valeurs (ou les systèmes de valeurs) éthiques qui se sont cristallisées au sein des différentes cultures, et qui peuvent varier considérablement d'une culture à l'autre. Ces valeurs ont aussi un contenu social, mais leur transgression n'est pas toujours sanctionnée par la loi. Dans le paganisme, le système de valeur dominant est de toute évidence le système de l'honneur, qui met avant tout l'accent sur le don, la gratuité, la fierté, la parole donnée. Jean-Pierre Vernant, après Dodds et bien d'autres, a très justement décrit la Grèce antique comme une « culture de la honte et de l'honneur opposée aux cultures de la faute et du devoir ». « Quand un Grec a mal agi, écrit-il, il n'a pas le sentiment de s'être rendu coupable d'un péché, qui serait comme une maladie intérieure, mais d'avoir été indigne de ce que lui-même et autrui attendaient de lui, d'avoir perdu la face. Quand il agit bien, ce n'est pas en se conformant à une obligation qui lui serait imposée, une règle de devoir décrétée par Dieu ou l'impératif catégorique d'une raison universelle. C'est en cédant à l'attrait de valeurs, tout à la fois esthétiques et morales, le Beau et le Bien. L'éthique n'est pas obéissance à une contrainte, mais accord intime de l'individu avec l'ordre et la beauté du monde » (*Entre mythe et politique*).

Le troisième niveau, enfin, correspond à l'éthique des vertus, c'est-à-dire à l'effort qu'on doit exercer sur soi-même pour parvenir à l'excellence grâce à la pratique des vertus. (Le terme est évidemment à prendre dans son sens originel de « bonne qualité naturelle »). Cette éthique des vertus possède une dimension plus personnelle évidente, mais elle n'est pas non plus indépendante du système de valeurs dans lequel elle s'exerce. Le mot « éthique » renvoie au grec *éthos*, « habitude », tout comme le mot « morale » renvoie au latin *mores*, « les mœurs ». Aristote dit que les vertus ne surgissent pas en nous par nature ni contre nature, mais que nous sommes par nature capables de les acquérir et d'atteindre à l'excellence par l'habitude, c'est-à-dire par un désir continu de construction de soi.

La différence entre païens et chrétiens n'est donc pas du tout une différence « morale », au sens où les uns se conduiraient moralement mieux que les autres. Elle porte bien plutôt sur les fondements et les motifs de l'acte moral, et sur les valeurs que les uns et les autres choisissent de privilégier. Vladimir

Soloviev soutenait par exemple que seule la pitié peut servir de fondement intérieur au rapport moral avec autrui. Cette idée est étrangère au paganisme, selon lequel il y a d'autres façons de reconnaître la valeur des autres qu'en se bornant à éprouver de la pitié pour eux. De même, la question n'est pas de savoir si la morale est nécessaire ou superflue, car sa nécessité est évidente, mais de savoir si le sens même de notre présence au monde et si ce monde lui-même sont redevables d'un jugement moral, ce que je ne crois évidemment pas. Le paganisme ne porte pas de jugement moral sur le monde. Il n'y a pour lui qu'un seul Etre, et il n'y a pas de bien supérieur à cet Etre.

Quant au procès de Socrate, qui reste un cas d'exception, on ne peut le comprendre qu'en le remplaçant dans son contexte politique. Je rappellerai seulement que les disciples de Socrate n'ont jamais été persécutés et que le plus célèbre d'entre eux, Platon, put enseigner sans obstacle dans son académie. Mais je relèverai aussi que le procès de Socrate présente au moins l'intérêt de montrer que, contrairement à ce que certains ont affirmé un peu vite, les Anciens croyaient à leurs mythes. Dans le cas contraire, en effet, le meilleur moyen de perdre Socrate n'aurait certainement pas été de l'accuser d'« athéisme » ! André Neyton écrit que « la foi absolue de la très grande masse païenne pendant plusieurs millénaires ne peut pas être mise en doute ». Si ce n'avait pas été le cas, il n'aurait pas été nécessaire de persécuter les païens pendant des siècles pour les faire renoncer à leur foi déjà perdue.

Le ton de « Comment peut-on être païen ? » était assez nietzschéen. Depuis, tes écrits sur le sacré – je pense à « L'éclipse du sacré » et aussi à « L'empire intérieur » – paraissent s'inspirer plus volontiers de Heidegger. Quelle a été l'influence du maître de Fribourg sur ta réflexion ? Les grands thèmes de la pensée heideggerienne définissent-ils selon toi une ontologie « païenne » ?

Je pense en effet qu'en résolvant l'antinomie de l'être et du devenir, et en distinguant de façon radicale métaphysique et ontologie, Heidegger restitue dans sa plénitude ce qu'il y a de plus profond dans la conception païenne de l'Etre. L'Etre devient. L'Etre n'est pas le monde, mais il ne peut être sans lui. Le reproche essentiel que fait Heidegger à la métaphysique occidentale est d'avoir prospéré sur l'oubli de l'Etre, et d'avoir créé les conditions d'une constante aggravation de cet oubli. La métaphysique occidentale ne considère l'Etre que comme raison nécessaire, comme simple cause première de tous les étants. Cette approche a finalement débouché sur la subjectivité moderne, qui n'est que de la méta-

physique réalisée. Pour Heidegger, le début de tout travail de la pensée ne consiste pas à spéculer sur la raison d'être de l'étant, mais à méditer sur le fait qu'il y a quelque chose, et non pas rien. Or, je crois que le paganisme trouve lui-même sa source dans l'étonnement, dans le regard étonné qui se pose sur le monde et suscite cette question fondamentale : comment se fait-il qu'il y ait quelque chose, et non pas rien ?

Heidegger voit dans la Grèce antique le moment « auroral » de la pensée. Mais contrairement à d'autres avant lui, il n'entend pas se borner à relire Aristote ou Platon, car il estime que la philosophie grecque de l'époque classique repose déjà sur sa propre inadéquation vis-à-vis de l'essence de la vérité. L'origine de la pensée se trouve pour lui chez les présocratiques. Ce sont eux qui représentent l'origine la plus absolument originaire. Pour Heidegger, l'origine grecque fait signe en direction du « pas encore », en ce sens qu'elle contient toujours plus que ce qui a pu jusqu'ici tirer d'elle son origine, à savoir une « disposition » permettant d'appréhender l'Etre historialement, comme destin spirituel, de façon à créer les conditions grâce auxquelles le commencement pourrait être recommencé d'une façon plus authentique et plus originaire. C'est en cela que le dialogue avec les penseurs grecs de l'origine « attend encore d'être commencé ».

L'« origine » ne renvoie pas ici à un événement « primitif », ni même à un lieu déterminé. Elle signifie bien plutôt ce à partir de quoi la chose est ce qu'elle est, c'est-à-dire la provenance de son essence. Dans le paganisme, on ne peut de même aller que vers là d'où l'on vient, vers la donation première, où l'être se confond avec le don inaugural qui accorde l'homme à la totalité du monde, sans rien réduire de ce qui lui est propre. Ce rattachement aux fondements n'exclut aucune influence ultérieure. Il ne cherche pas à dégager un élément plus « pur » que les autres, mais se borne à reconnaître le rôle déterminant de ce qui fonde. Le « passé » commande l'expérience spirituelle, tout simplement parce que la mémoire constitue un lieu majeur d'enracinement du sacré. Toute conscience spirituelle est conscience d'un fondement lié à l'origine sans être pour autant antagoniste de l'histoire. L'histoire est ouverte aux influences les plus diverses. La conscience de l'origine les met en perspective en stimulant la faculté de mémoire. Le recours à la mémoire se trouve aujourd'hui directement affronté à une idéologie dominante qui ne s'inscrit que dans l'instantané (le perpétuel présent) et dans l'opératoire. Il constitue un contrepoids vital à l'omnipotence des procédures de domination du réel qui fonctionnent dans le seul registre de l'immédiateté et de l'efficacité.

Certains critiques du néopaganisme, adeptes de la « reductio ad hitlerum » dénoncée jadis par Leo Strauss, affirment volontiers que le nazisme peut s'interpréter comme un grand mouvement païen du XXe siècle (les néopaïens devenant du même coup des néonazis !). Quel a été exactement le rapport du nazisme à la religion ?

La fable d'un « paganisme nazi » n'a cessé d'être entretenue par certains à des fins de propagande évidentes. L'exaltation des « vieux Germains » sous le IIIe Reich a paru la cautionner, alors qu'elle n'avait qu'un caractère purement nationaliste et n'avait pas plus de signification « païenne » que l'exaltation de Vercingétorix sous le régime de Vichy. A cela se sont ajoutées des spéculations délirantes sur le « nazisme magique » ou l'« occultisme nazi », qui n'ont cessé de tourner la tête des esprits faibles depuis l'époque du *Matin des magiciens*. Tout cela ne correspond strictement à rien.

Le nazisme est d'abord un pur produit de la modernité. Historiquement, comme l'avait bien remarqué Denis de Rougemont, la révolution nationale-socialiste de 1933 est l'équivalent de la révolution française de 1789 et de la révolution russe de 1917. Toutes trois, en dépit de leurs incontestables divergences doctrinales, se caractérisent par l'institution d'un parti unique, la dictature de salut public, la centralisation, la mobilisation des masses, l'usage délibéré de la terreur, la conviction d'inaugurer des « temps nouveaux », de produire une « humanité nouvelle », etc. Dans sa pratique, le nazisme fut un jacobinisme brun tout comme le bolchevisme fut un jacobinisme rouge. Sa devise (« *Ein Reich, Ein Volk, Ein Führer* »), avec son insistance sur l'Unique, relève clairement du « monothéisme » politique. Né en Bavière, terre catholique par excellence, le parti nazi, quoique moins monolithique qu'on a pu le penser (le « *Führerstaat* » était à bien des égards une polycratie), sécularise en outre la conception catholique de l'institution. Il se présente comme une Eglise dirigée par un pape infaillible (le *Führer*), avec son clergé (les fonctionnaires du parti), son élite de « jésuites » (la SS), ses vérités dogmatiques, ses excommunications, ses persécutions contre les « hérétiques ».

Le 24e point du programme officiel de la NSDAP, adopté à Munich le 24 février 1920, stipule que « le parti en tant que tel défend le point de vue d'un christianisme positif, sans se lier à une confession précise ». Par « christianisme positif » (*positives Christentum*), il faut entendre au plan idéologique un christianisme aussi déjudaïsé que possible, et surtout, au plan politique, un christianisme s'abstenant de toute opposition au régime. En janvier 1933, c'est d'ailleurs avec l'appui du parti catholique, le Zentrum, alors dirigé par Franz von Papen, que Hitler parvient au pouvoir. C'est également avec les voix du Zentrum qu'est votée le 23 mars 1933 la loi lui accordant les pleins pouvoirs pour quatre ans (*Ermächtigungsgesetz*). Le 20 juillet, un concordat est signé entre le Reich et le Vatican, grâce aux efforts de Franz von Papen et de Mgr Ludwig Kaas. Il oblige les évêques à prêter serment au Reich. Cette signature soulève une opposition immédiate dans les milieux antichrétiens. Von Papen sera par la suite nommé ambassadeur du Reich en Turquie, avant d'être élevé après la guerre à la dignité de camérier du pape par Pie XII.

Dans *Mein Kampf*, Hitler exprime sa volonté expresse de ne pas s'engager dans des querelles religieuses. « C'est la volonté de Dieu, écrit-il, qui a jadis donné aux hommes leur forme, leur nature et leurs facultés. Détruire son œuvre, c'est déclarer la guerre à la création du Seigneur, à la volonté divine. Ainsi chacun doit agir – bien entendu, au sein de son Eglise – et chacun doit considérer comme le premier et le plus sacré des devoirs de prendre position contre tout homme qui, par sa conduite, ses paroles ou ses actes, quitte le terrain de sa propre confession pour aller chercher querelle à l'autre confession ». « Je n'hésite pas à déclarer, ajoute-t-il, que je vois dans les hommes qui cherchent aujourd'hui à mêler le mouvement raciste aux querelles religieuses, de pires ennemis de mon peuple que ne peut être n'importe quel communiste internationaliste [...] Ce sera toujours le premier devoir des chefs du mouvement national-socialiste de s'opposer, de la façon la plus décidée, à toute tentative faite pour engager le mouvement national-socialiste, et d'exclure immédiatement des rangs du parti, ceux qui feraient de la propagande pour de tels projets ».

Hitler raisonnait en fait en politique. Il savait que ses électeurs étaient en majorité catholiques ou protestants, et n'avait que mépris pour les groupes *völkische* ou néopaïens, apparus dès le début du siècle, qui se proposaient de combattre ouvertement le christianisme. « Ces professeurs obscurantistes qui propagent leurs religions nordiques ne font que tout gâcher », disait-il. Parallèlement, comme tout dictateur, il contestait aux Eglises le droit « de se mêler des affaires temporelles », c'est-à-dire d'interférer avec sa politique. Son objectif officiel était la « déconfessionnalisation de la vie publique ». La vie religieuse était ainsi rabattue sur la sphère privée, dans la meilleure tradition du laïcisme. Dès 1928, il fait exclure Artur Dinter, à qui il reprochait de vouloir fonder une Eglise chrétienne où les catholiques auraient été placés en position subordonnée. Lui-même, d'ailleurs, continua jusqu'à sa mort d'acquitter sa cotisation à l'Eglise catholique. Convaincu que « l'Etat doit demeurer le maître absolu », ce qu'il aurait en fait souhaité, c'est une Eglise nationale entièrement déta-

chée de Rome. « Contre une Eglise qui s'identifie à l'Etat, comme c'est le cas en Angleterre, je n'ai rien à dire », déclarait-il le 1[er] décembre 1941. C'est la raison pour laquelle il encouragea la mouvance des « chrétiens allemands » (*Deutsche Christen*), organisée dès 1925 au sein de la Deutsch-christliche Arbeitsgemeinschaft qui, sous le III[e] Reich, se définissait comme la « branche intra-ecclésiastique du mouvement national-socialiste ».

Le paganisme n'était toléré sous le III[e] Reich que pour autant qu'il restait cantonné dans le domaine privé et n'entrait pas en conflit avec la politique officielle. Mais les groupes païens furent en fait progressivement mis au pas, tout comme le furent les Eglises, notamment après la publication de l'encyclique *Mit brennender Sorge*, en 1937. Le Tannenbergbund du couple Erich et Mathilde Ludendorf fut interdit dès 1933, et le Bund für deutsche Götterkenntnis, qui lui succéda en 1937, fut aussitôt placé en liberté surveillée. L'indologue et sanskritiste Jakob Wilhelm Hauer dut abandonner dès mars 1936 la présidence de la Deutsche Glaubensbewegung. « La Foi allemande et les Juifs tirent sur la même ficelle ! », proclamait en 1938 le journal antisémite *Der Stürmer* ! Friedrich Bernhard Marby, fondateur en 1931 du Bund der Runenforscher et éditeur de la Marby-Runen-Bücherei, se vit interdire toute activité éditoriale à partir de 1935. Arrêté en mars 1937, condamné à la détention à vie, il passa près de neuf ans en camp de concentration, notamment à Dachau et Flossenburg, avant d'être libéré en 1945 par les troupes alliées. H.A. Weiss-Haar (Kurt Paehlke), fondateur en 1918 du Bund der Guoten, fut lui aussi interné jusqu'à la fin de la guerre au camp de Bergen-Belsen. L'écrivain et dramaturge *völkisch* Ernst Wachler, fondateur en 1903 du Herzer Bergtheater près de Thale, fut poursuivi pour raisons « raciales » et mourut en septembre 1944 au camp de Theresienstadt. Wilhelm Kusserow, fondateur en 1935 de la Nordische Glaubensgemeinschaft, fut dénoncé comme « agent britannique ». En 1941, pratiquement tous les groupes païens avaient été interdits.

En privé, Hitler se montrait certes plus radical envers les Eglises. Mais la critique qu'il leur adressait n'avait strictement rien de « païen ». Elle relève beaucoup plus du rationalisme et du scientisme le plus plat. La lecture des « propos de table » (*Tischgespräche*), parus chez Flammarion en 1952, est à cet égard édifiante. A l'Eglise catholique, dont il admire néanmoins l'habileté séculaire à conjuguer pouvoir spirituel et temporel, Hitler reproche avant tout d'« exploiter la bêtise humaine ». La religion n'est pour lui qu'« obscurantisme » et « superstition », auxquels s'opposent, comme chez les Lumières, l'« esprit scientifique » et les prérogatives de la « raison ». « Il n'est pas question, déclare-t-il

le 23 septembre 1941, que jamais le national-socialisme se mette à singer une religion par l'établissement d'un culte. Son unique ambition doit être de construire scientifiquement une doctrine qui ne soit rien de plus qu'un hommage à la raison ». Et le 14 octobre 1941, en présence de Himmler : « L'homme, alourdi par un passé de superstition, a peur des choses qu'il ne peut, ou ne peut pas encore expliquer – c'est-à-dire de l'inconnu. Si quelqu'un éprouve des besoins d'ordre métaphysique, je ne puis le satisfaire avec le programme du Parti. Le temps coulera jusqu'au moment où la science pourra répondre à toutes les questions [...] Les mythes se délabrent peu à peu. Il ne reste plus qu'à apporter la preuve que dans la nature nulle frontière n'existe entre l'organique et l'inorganique. Quand la connaissance de la nature sera largement répandue [...] alors la doctrine chrétienne sera convaincue d'absurdité [...] La science a déjà imprégné l'humanité. Ainsi, plus le christianisme s'accroche aux dogmes, et plus son déclin sera rapide [...] Rien ne serait plus stupide à mes yeux que de rétablir le culte de Wotan. Notre vieille mythologie a perdu toute valeur lorsque le christianisme s'est implanté en Allemagne [...] Un mouvement comme le nôtre ne doit pas se laisser entraîner dans des digressions d'ordre métaphysique. Il doit s'en tenir à l'esprit de la science exacte » !

Comme l'ont reconnu beaucoup de ceux qui ont étudié sérieusement l'idéologie nazie, le national-socialisme apparaît en fin de compte comme une religion millénariste de salut. Religion sécularisée bien entendu, mais néanmoins parfaitement reconnaissable, qui vise, au travers d'une liturgie de masse envoûtante, mettant en scène de façon spectaculaire les espoirs et les peurs de chacun, au travers également d'un culte du chef présenté comme un sauveur envoyé par la Providence, à réaliser une promesse de salut collectif, fondée sur une transformation totale de la vie, une domination absolue de la Terre et l'instauration d'un « règne » de mille ans.

Comme dans toutes les religions séculières de ce type, la réalisation du nouveau *millenium* implique l'élimination des agents du mal et de la corruption. Telle est la fonction dévolue à l'antisémitisme hitlérien qui, tout en s'inscrivant sur fond de philosophie d'inspiration sociale-darwinienne (« le succès justifie le droit »), réinterprète en même temps l'histoire en terme de Bien (l'Aryen) et de Mal (le Juif) absolus ; il faut que l'un disparaisse pour que l'autre puisse survivre. « Le Juif, écrit Hitler dans *Mein Kampf*, accomplit sa funeste mission, jusqu'au jour où une autre puissance se dressera contre lui et le rejettera, après une lutte féroce, lui l'assaillant des cieux, chez Lucifer » ! La « race des seigneurs » n'étant de toute évidence qu'une caricature de l'idée d'élec-

tion, il n'est pas exagéré de parler ici de messianisme mimétique. Jean-Joseph Goux, dans son livre *Les iconoclastes*, l'a très bien remarqué : la « théologie pratique » du nazisme est entièrement commandée par une obsession judéophobe qui pousse Hitler à poser le peuple allemand en « peuple élu » rival du peuple juif, c'est-à-dire à tenter de déplacer en direction de son peuple le « fantasme religieux de l'Alliance ». A Hermann Rauschning, il aurait d'ailleurs déclaré : « Il ne peut y avoir deux peuples élus. Nous sommes le peuple de Dieu. Ces quelques mots décident tout ». Un tel délire est évidemment tout à fait étranger au paganisme qui, selon moi, ne saurait admettre que des hommes ou des femmes soient persécutés pour leur appartenance à un peuple. « Autant que le dieu jaloux des monothéismes chrétien et musulman, le délire raciste était totalitaire, écrit François Perrin. Le paganisme ne l'était pas » (*Franc-parler*). C'est également ce que rappelait récemment Christopher Gérard dans la revue *Antaïos* : « La faute suprême est ce que les Grecs, nos maîtres, appelaient l'*hybris*, la démesure […] Le plus terrible exemple d'*hybris* contemporain, ce sont les totalitarismes modernes qui, à force de vouloir "changer l'homme", ne font que l'avilir ». ■

ORIGINE DES TEXTES

« Jésus et ses frères », in *Nouvelle Ecole*, Paris, 52, 2001, pp. 47-75. Texte republié sous forme de brochure à tirage restreint par le Cercle Ernest-Renan en 2002.

« Jésus sous l'œil critique des historiens », in *Nouvelle Ecole*, Paris, 52, 2001, pp. 31-45. Texte d'abord publié sous forme de brochure à tirage restreint par le Cercle Ernest Renan en 2000.

« Dieu : un mot en quatre lettres », in *Eléments*, Paris, 95, juin 1999, pp. 18-22.

« Intolérance et religion », in *La Nouvelle Revue d'histoire*, Paris, 7, juillet-août 2003, pp. 39-40.

« L'ère de Jean-Paul II : un bilan », in *Eléments*, Paris, 117, été 2005, pp. 26-38.

« Benoît XVI : les débuts d'un pontificat », in *Junge Freiheit*, Berlin, 22 juillet 2000.

« Qu'est-ce qu'une religion ? », texte inédit.

Origine des textes

« Entretien avec Danièle Masson », in Danièle Masson (éd.), *Dieu est-il mort en Occident ?*, Guy Trédaniel, Paris 1998, pp. 73-136.

« Entretien avec “Antaïos” », in *Antaïos*, Bruxelles, décembre 1996-mai 1997, pp. 10-23, questions de Christopher Gérard.

« “Comment peut-on être païen ?” quinze ans après », in *Eléments*, Paris, juillet 1997, pp. 9-21, questions de Charles Champetier.

DU MEME AUTEUR

Le courage est leur patrie (en collab.), Action, Paris 1965.
Les Indo-Européens, GED, Paris 1965.
Rhodésie, pays des lions fidèles (en collab.), Table ronde, Paris 1966.
Avec ou sans Dieu (en collab.), Beauchesne, Paris 1970.
L’empirisme logique et la philosophie du Cercle de Vienne, Nouvelle Ecole, Paris 1970.
Histoire de la Gestapo (en collab.), Crémille, Genève 1971 (trad. espagnole 1971, italienne 1972).
Histoire générale de l’Afrique (en collab.), François Beauval, Genève 1972.
Nietzsche : morale et « grande politique », GRECE, Paris 1973 (trad. italienne 1979, grecque 1981).
Qu’est-ce que l’enracinement ? (en collab.), GRECE, Paris 1975.
Konrad Lorenz et l’éthologie moderne, Nouvelle Ecole, Paris 1975 (trad. portugaise 1977, italienne 1979, espagnole 1983 et 1989, grecque 1989).
Il était une fois l’Amérique (en collab.), Nouvelle Ecole, Paris 1976 (trad. italienne 1978, allemande 1979, afrikaans 1985).
Dix ans de combat culturel (en collab.), GRECE, Paris 1977.
Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines, Copernic, Paris 1977 (2e éd. : Labyrinthe, Paris 2001 ; Grand Prix de l’Essai de l’Académie française 1978 ; trad. italienne 1981, portugaise 1981, allemande 1983-84, roumaine 1998).

O que é a Geopolitica, Templo, Lisboã 1978.
Maiastra. Renaissance de l'Occident ? (en collab.), Plon, Paris 1979.
Les idées à l'endroit, Libres-Hallier, Paris 1979 (trad. espagnole 1982, grecque 1982, italienne 1983).
Pour une renaissance culturelle (en collab.), Copernic, Paris 1979.
Le guide pratique des prénoms, Publications Groupe-Média, Paris 1979 (éd. révisées en 1980, 1981, 1983, 1990).
L'Europe païenne (en collab.), Seghers, Paris 1980.
Comment peut-on être païen ?, Albin Michel, Paris 1981 (trad. allemande 1982, italienne 1984 et 1988, néerlandaise 1985 et 1997, espagnole 1986 et 2004, russe 2004, anglaise 2005).
Moeller van den Bruck o la Rivoluzione Conservatrice, Tridente, La Spezia 1981 (2e éd. : Napoli 1986).
Ernest Renan, « La réforme intellectuelle et morale » et autres écrits choisis et commentés, Albatros-Valmonde, Paris 1982.
Orientations pour des années décisives, Labyrinthe, Paris 1982 (trad. allemande 1982, italienne 1983, grecque 1987).
Les traditions d'Europe, Labyrinthe, Paris 1982 (2e éd. augm. : Paris 1996, trad. italienne 2006).
Fêter Noël. Légendes et traditions, Atlas, Paris 1982 (2e éd. : Pardès, Puiseaux 1994, trad. portugaise 1997).
I Thriskeia tis Europis, Eleutheri Skepsis, Athinè 1982.
La mort. Traditions populaires, histoire et actualité (en collab.), Labyrinthe, Paris 1983.
Démocratie : le problème, Labyrinthe, Paris 1985 (trad. italienne 1985, allemande 1986, grecque 1987, iranienne 1999).
Kulturrevolution von rechts, Sinus, Krefeld 1985.
Die deutsche Frage aus französische Sicht, Missus, Göttingen 1985 (2e éd. : Kiel 1985).
L'éclipse du sacré. Discours et réponses (en collab.), Table ronde, Paris 1986 (trad. italienne 1992).
Europe, Tiers-monde, même combat, Robert Laffont, Paris 1986 (trad. italienne 1986).
Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural (en collab.), Nuevo Arte Thor, Madrid 1986.
Racismes, antiracismes (en collab.), Méridiens-Klincsieck, Paris 1986 (trad. italienne 1993).

Gialta. Ta desma tis Europis, Eleutheri Skepsis, Athinai 1987.
Tromokratia. To alithino problèma den tekhnikè poti, Eleutheri Skepsis, Athinai 1987.
Adesso che Marte non abito più qui… Riflessioni su pace e guerra (en collab.), Il Settimo Sigillo, Roma 1987.
Quelle religion pour l'Europe ? (en collab.), Georg, Genève 1990 (trad. allemande 1992, grecque 1998).
Contra el racismo, Alternativa europea, Barcelona 1992.
Im Gespräch, Junge Freiheit, Freiburg i. Br. 1993.
Critique du nationalisme et crise de la représentation, GRECE, Paris 1994.
Le grain de sable. Jalons pour une fin de siècle, Labyrinthe, Paris 1994.
Ernst Jünger y El Trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dios y los titanes, Barbarroja, Madrid 1995 (trad. italienne 2 000).
L'alternativa ecologica (en collab.), Diorama letterario, Firenze 1995.
La ligne de mire. Discours aux citoyens européens. 1 : 1972-1987, Labyrinthe, Paris 1995.
L'empire intérieur, Fata Morgana, Saint-Clément 1995 (trad. italienne 1996).
Famille et société. Origines – Histoire – Actualité, Labyrinthe, Paris 1996.
Céline et l'Allemagne, 1933-1945. Une mise au point, Le Bulletin célinien, Bruxelles 1996 (trad. portugaise 2001).
Horizon 2 000. Trois entretiens, GRECE, Paris 1996.
La légende de Clovis, Cercle Ernest Renan, 1996 (2e éd. 1998).
La ligne de mire. Discours aux citoyens européens. 2 : 1988-1995, Labyrinthe, Paris1996.
Indo-Européens : à la recherche du foyer d'origine, Nouvelle Ecole, Paris 1997.
Ernst Jünger. Une bio-bibliographie, Guy Trédaniel, Paris 1997.
The Study of Intelligence and the IQ Controversy. A Bibliographical Introduction, 1869-1997, Institute for the Study of Man, Washington 1998.
Minima Moralia, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca 1998.
Dieu est-il mort en Occident ? (en collab.), Guy Trédaniel, Paris 1998.
Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XXe siècle, 1917-1989, Labyrinthe, Paris 1998 (trad. portugaise 1999, italienne 2 000 et 2005, hongroise 2000, allemande 2001, néerlandaise 2001, croate 2005, espagnole 2005).

La idea de Imperio y otros estudios, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca 1998.

Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert, Junge Freiheit, Berlin 1999 (2e éd. augm. : Berlin 2003).

Ripensare la guerra. Dallo scontro cavalleresco allo sterminio di massa, ASEFI, Milano 1999.

L'écume et les galets. 1991-1999 : dix ans d'actualité vue d'ailleurs, Labyrinthe, Paris 2 000.

Manifeste pour une renaissance européenne (en collab.), GRECE, Paris 1999 (trad. allemande 1999, anglaise 1999, espagnole 1999, italienne 1999 et 2005, néerlandaise 1999, hongroise 2002, danoise 2005).

Hayek, Settimo Sigillo, Roma 2 000.

Jésus sous l'œil critique des historiens, Cercle Ernest Renan, Paris 2 000.

Bibliographie d'Henri Béraud, Association rétaise des Amis d'Henri Béraud, Loix-en-Ré 200 (2e éd. augm. : Loix-en-Ré 2002).

Dernière année. Notes pour conclure le siècle, L'Age d'Homme, Lausanne 2001 (trad. italienne 2006).

Jésus et ses frères, Cercle Ernest Renan, Paris 2001.

Schöne Vernetzte Welt. Eine Antwort auf die Globalisierung, Hohenrain, Tübingen 2001.

Die Wurzeln des Hasses. Ein Essay zu den Ursachen des globalisierten Terrorismus, Junge Freiheit, Berlin 2002.

La « nuova evangelizzazione » dell'Europa. La strategia di Giovanni Paolo II, Arianna, Casalecchio 2002.

Charles Maurras et l'Action française. Une bibliographie, Editions BCM, Niherne 2002.

Die Welt nach dem 11. September. Der globale Terrorismus als Herausforderung des Westens (en collab.), Hohenrain, Tübingen 2002.

¿Qué ha pasado con la izquierda ?, coll. « Punto de vista », 12, GRECE, Mollet del Vallès [Barcelona] 2002.

Zarathustra nyomában. Példabeszéd a jó európaiakhoz, Europa Authentica, Budapest 2002.

Critiques – Théoriques, L'Age d'Homme, Lausanne 2003.

Louis Rougier. Sa vie, son œuvre, Cercle Ernest Renan, Paris 2003.

Die Schlacht um den Irak. Die wahren Motive der USA bei ihrem Kampf um Vorherrschaft, Junge Freiheit, Berlin 2003.

Du même auteur

Le sfide della postmodernità. Sguardi sul terzo millennio, Arianna, Casalecchio 2003 (2e éd. : *Oltre il moderno. Sguardi sul terzo millennio*, Casalecchio-Diegaro di Cesena 2005).

Carl Schmitt. Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen, Akademie, Berlin 2003.

Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés, Krisis, Paris 2004 (trad. allemande 2004, italienne 2004, néerlandaise 2004).

L'impero del « bene ». Riflessioni sull'America d'oggi, Il Settimo Sigillo, Roma 2004.

Over heidendom gesproken…, Delta-Stichting, Wijnegem 2003.

Bibliographie générale des droites françaises, vol. 1 et 2, Dualpha, Paris 2004.

Bibliographie générale des droites françaises, vol. 3 et 4, Dualpha, Paris 2005.

Jézus és testvérei. Gondolatok a vallásról és a hitröl, Europa Authentica, Budapest 2005.

Dialoghi sul presente. Alienazione, globalizzazione, destra/sinistra, atei devoti. Per un pensiero ribelle (en collab.), Controcorrente, Napoli 2005.

Identità e comunità, Alfredo Guida, Napoli 2005.

Comunità e decrescita. Critica della ragione mercantile, Ariana, Casalecchio, et Macro Edizioni, Diegaro di Cesenao 2006.

Nous et les autres. Problématique de l'identité, Krisis, Paris 2006.

C'est-à-dire. Entretiens – Témoignages – Explications, 2 vol., AAAB, Paris 2006.

Nouvelle Ecole (revue), 1968-

Krisis (revue), 1988-